MICHAEL WALZER

La revolución de los santos

ESTUDIO SOBRE LOS ORÍGENES DE LA POLÍTICA RADICAL

conocimiento



La revolución de los santos

Del mismo autor

Terrorismo y guerra justa, Buenos Aires/Madrid, Katz editores, 2008
Razón, política y pasión: tres defectos del liberalismo,
Madrid, 2005
Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos, Barcelona, 2005
Reflexiones sobre la guerra, Barcelona, 2004
Guerra, política y moral, Barcelona, 2001
Tratado sobre la tolerancia, Barcelona, 1998
Pluralismo, justicia e igualdad, Buenos Aires, 1997
Moralidad en el ámbito local e internacional, Madrid, 1996
Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad,
México, 1993
La compañía de los críticos, Buenos Aires, 1993
Éxodo y revolución, Buenos Aires, 1985

Politics and passion: Toward a more egalitarian liberalism,
New Haven, 2004
The Jewish political tradition, coeditado con Menachem Lorberbaum,
Noam Zohar y Yair Lorberbaum, New Haven, 2000
Toward a global civil society, Nueva York, 1997
Thick and thin: Moral argument at home and abroad, Indiana, 1994
Interpretation and social criticism, Harvard, 1987
Radical principles, Nueva York, 1977
Political action, Chicago, 1974
Regicide and revolution, Cambridge, 1974
Obligations: Essays on disobedience, war and citizenship,
Harvard, 1970

Michael Walzer

La revolución de los santos

Estudio sobre los orígenes
de la política radical

Traducido por Silvia Villegas



Primera edición, 2008

© Katz Editores
Sinclair 2949, 5º B
C1425FRA Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *The revolution of the saints. A study in the origins of radical politics*

ISBN Argentina: 978-987-1283-64-4
ISBN España: 978-84-96859-23-4

1. Procesos Políticos. 2. Política Radical. I. Villegas, Silvia, trad. II. Título
CDD 324

Diseño de colección: tholön kunst
Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

9 Prefacio

15 1. EL SURGIMIENTO DE LA POLÍTICA RADICAL
37 2. EL CALVINISMO
37 El calvinismo como ideología
45 El Estado como orden de represión
60 El Estado como disciplina cristiana
72 Resistencia, reforma y guerra santa
81 3. DOS CASOS DE ESTUDIO EN POLÍTICA CALVINISTA
83 Los hugonotes
108 Los exiliados marianos
129 4. EL CLERO PURITANO: LA POLÍTICA MODERNA Y LOS INTELECTUALES RADICALES
163 5. EL ATAQUE AL MUNDO POLÍTICO TRADICIONAL
166 El puritanismo y la gran cadena del ser
185 Del cuerpo político a la nave del Estado
198 La política y la familia
215 6. EL NUEVO MUNDO DE DISCIPLINA Y TRABAJO
249 7. EL PURITANISMO Y LA ALTA BURGUESÍA: LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN
285 8. LA POLÍTICA Y LA GUERRA
317 Conclusión

339 Nota bibliográfica
347 Índice temático



A mi madre y a mi padre

Prefacio

Comencé este libro con la esperanza de escribir con espíritu comprensivo respecto de una decisión humana que me parecía extraña y perturbadora: la decisión de ser puritano, de reprimirse y reprimir a otros, de poner en acto una concepción de la santidad abstracta y, a la vez, apremiante. De hecho, la santidad calvinista nos ha dejado cicatrices a todos; sus huellas han quedado, si no en el nivel de nuestra conciencia superficial, en el de nuestra conciencia profunda y siempre vale la pena regresar a ellas y tratar de interpretar las heridas. Sin embargo, en el curso de mi trabajo decidí que la elección del puritanismo no es, en verdad, muy diferente de otras elecciones de tiempos posteriores que no me parecen extrañas ni perturbadoras. El santo calvinista me parece ahora el primero de esos agentes autodisciplinados de la reconstrucción social y política que han aparecido tan frecuentemente en la historia moderna. Es quien destruye un antiguo orden que no hay por qué añorar. Es el constructor de un sistema represivo que probablemente habrá que soportar antes de poder huir de él o trascenderlo. Por sobre todo, es un político en extremo audaz, ingenioso y despiadado, como debe ser todo hombre que tiene que llevar a cabo "grandes obras"; pues "las grandes obras tienen grandes enemigos".

Al describir el puritanismo como la forma más temprana de radicalismo político, no era mi intención escribir una historia completa de los puritanos ingleses ni de la Revolución Inglesa. Tampoco era mi intención que mi retrato del pensamiento y la acción puritanos reemplazara otras interpretaciones de la historia del siglo xvii, sino que las complementara. El "surgimiento" de la alta burguesía, la "crisis" de la antigua aristocracia, la "toma de la iniciativa" por los orgullosos miembros de la Cámara de los Comunes: todos estos procesos (y las transformaciones económicas subyacentes o concomitantes) se dan por supuestos en mi libro. No obstante, el puritanismo se relaciona con estos procesos de una manera particular, que, en

mi opinión, nunca ha sido aclarada plenamente: no como su reflejo en el pensamiento religioso, sino como una respuesta creativa a las dificultades que estos procesos (así como otros cambios sociales) les plantearon a los hombres y mujeres en forma individual.

Aunque mi enfoque es cronológico en términos generales, he salteado años libremente cuando me resultó conveniente y –en particular al escribir sobre las ideas del puritanismo– he reunido material de los períodos Tudor, Estuardo, así como del período revolucionario, a veces asumiendo y a veces argumentando la existencia de una cosmovisión común. La crisis revolucionaria tuvo, sin duda, un desarrollo lento, una constante acumulación tanto de errores de quienes ejercían la autoridad como de expresiones de desafío de quienes integraban la oposición, una historia de oportunidades perdidas para el acuerdo y para la paz. No he intentado seguirles el rastro en modo alguno. Pero la revolución también tuvo su fundamento, una base firme, en la aspiración y la organización radicales que se remontan al mismo Calvino y al trabajo de los exiliados marianos. Ésta es la base que he intentado describir y explicar.

Al hacerlo, he ignorado en gran medida a esas sectas pequeñas del ala izquierda, por así decir, del protestantismo inglés, cuyos miembros han sido considerados con frecuencia, si bien no la contrapartida de los demócratas, los socialistas y los comunistas modernos, por lo menos sus antecesores. Este enfoque no me parece demasiado útil. Cualquiera sea su importancia para los genealogistas modernos, las sectas (incluso los *Levellers*) carecen prácticamente de interés en la historia del siglo XVII. La defensa del radicalismo puritano –si es que ha de efectivizarse– debe hacerse con los disciplinarios de la época isabelina, con los presbiterianos y los congregacionalistas del período de los Estuardo, es decir, con la corriente principal del puritanismo, los auténticos calvinistas ingleses. Ciertamente, estos grupos diferían entre sí y cambiaron con los años; he tratado, no obstante, de argumentar que todos ellos nunca dejaron de compartir ciertas ideas clave incompatibles con el sistema tradicional de Iglesia y Estado, ideas que tendían a generar permanentemente la actividad política radical e innovadora.

Espero poder proseguir, en el futuro, mi estudio del radicalismo y describir más plenamente –tal vez mediante referencias a otros países e historias– las circunstancias peculiares que hicieron posibles y hasta necesarios el celo y la disciplina políticos. Ése será el momento de señalar que la política radical, sin duda, puede tomar formas diferentes, y de desarrollar una crítica de los modos cada vez más totalizadores que ha tomado en nuestro propio tiempo. Esa crítica no está en modo alguno implícita en nada

de lo que se diga aquí, porque no deseo repetir ni aplicar a un tiempo ya pasado esa ecuación –tan fácil como falsa– de radicalismo y totalitarismo que ha sido tan común entre historiadores, sociólogos y politicólogos en los últimos quince o veinte años. Mi único objetivo es hacer que el radicalismo puritano, tan poco atractivo a mis contemporáneos, se torne humanamente comprensible.

En este libro, he usado la forma completa de todas las abreviaturas y he modernizado la escritura tanto en las citas como en los títulos de los libros. Esto me pareció conveniente, no sólo por razones técnicas, sino también por razones editoriales. Retener la antigua escritura y las abreviaturas hace que los escritos puritanos parezcan inabordables por distantes, hasta peculiares, por lo menos para los lectores inexpertos en el estudio de textos de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, la literatura de los santos ingleses, en su mejor expresión, se caracteriza por una maravillosa elocuencia coloquial y una sensación de apremio sencilla y conmovedora. He optado por un sacrificio menor en la exactitud, a cambio de lo que espero que sea un beneficio en la inmediatez y la comprensión. Sólo he retenido la escritura original en las citas de poesía (o de alguna palabra o frase que ha caído en desuso).

Este libro fue escrito originalmente como tesis doctoral; muchas personas me han asistido en el proceso de escribirlo así como en su preparación; por lo tanto, nombrarlos a todos es imposible para mí. Muchos de mis profesores en las universidades de Brandeis, Cambridge y Harvard reconocerán en estas páginas una frase, el fragmento de una conversación, una idea curiosa, que pueden haber sido tan importantes para mí como los conocimientos sistemáticos que impartían. A todos ellos, les expreso mi agradecimiento. Tengo con cada uno de ellos una deuda que sólo puede pagarse transmitiendo, a mi manera, algo de lo que de ellos aprendí.

Mi mujer, Judit Walzer, ha sido mi compañera y crítica constante durante los años que batallé tratando de comprender a los santos puritanos y de escribir este libro. Las diversas metamorfosis que tanto el libro como yo hemos experimentado son en gran medida obra suya. Los profesores Carl J. Friedrich, Louis Hartz y Barrington Moore leyeron las primeras versiones de varios capítulos; su aliento y su consejo fueron de gran utilidad para mí. Mi colega de Princeton Paul Sigmund leyó la sección sobre la antigua ciencia de la angelología y corrigió muchos errores insensatos.

Trabajé en Harvard durante cinco años en estrecha colaboración con el profesor Samuel Beer. Sus ideas sobre el estudio apropiado de la política han constituido la mayor inspiración para el desarrollo de mi propio

pensamiento sobre el tema. El curso de Ciencias Sociales 2 que dictaba me brindó el primer foro desde el cual pude elaborar una visión del puritanismo. Una reunión de profesores de Ciencias Sociales 2, hoy historiadores, sociólogos y politicólogos en diversas universidades, fue mi primer grupo de críticos académicos. Agradezco a todos los participantes: Samuel Beer, William Chambers, Harry Eckstein, Klaus Epstein, George Nadel, Melvin Richter, Charles Tilly.

El trabajo de investigación necesario para la elaboración de este libro fue posible gracias a las becas Fulbright del Gobierno de los Estados Unidos durante el período 1956-1957 y del Social Science Research Council durante el período 1959-1960. El mecanografiado final del manuscrito definitivo se realizó con el apoyo de un subsidio de la Universidad de Princeton. Quiero expresar mi reconocimiento por la gentileza de los editores de *History and theory* y *The American Political Science Review* por permitirme volver a publicar partes de los artículos que aparecieron, en su origen, en sus páginas. Por último, agradezco a los editores de Harvard University Press y a Ann Orlow, en particular, que aliviaron enormemente el trauma de la publicación.

Michael Walzer
Princeton, N. J.
8 de junio de 1965

…tenéis grandes obras que hacer, establecer
un nuevo cielo y una nueva tierra entre nosotros,
y las grandes obras tienen grandes enemigos…
Stephen Marshall, 1641

1
El surgimiento de la política radical

I

En la historia de la humanidad, una política de facciones, de competencia por el poder, de intrigas y guerras abiertas tiene probablemente carácter universal. No así una política de organización partidaria y actividad metódica, de oposición y reforma, de ideología radical y revolución. La historia de la reforma y la revolución es relativamente corta comparada, por ejemplo, con la historia del orden político propiamente dicho o de la lucha por el poder. La evaluación no comprometida de un sistema en marcha, la expresión programática de descontento y aspiraciones, la organización de hombres entusiastas en una actividad política sostenida: es posible decir, con justicia, que estos tres factores juntos son aspectos solamente del mundo político moderno, es decir, posmedieval.

El estudio de la política moderna podría iniciarse en numerosos momentos del siglo XVI: con Maquiavelo y el nuevo realismo político; con Lutero y los príncipes alemanes y su ataque al internacionalismo romano; con Bodin y la soberanía de los nuevos monarcas. Este ensayo, empero, no se ocupará de la razón de Estado, la Iglesia nacional o la idea de soberanía. Su interés, en cambio, radica en otra de esas innovaciones sorprendentes de la historia política del siglo XVI: la aparición de la organización revolucionaria y la ideología radical.[1] Tanto la revolución como fenómeno político como la ideología como tipo de disciplina mental y moral están, por supuesto, muy relacionadas con el surgimiento del Estado moderno. Sin embargo, la idea de que pudiera haber bandas de hombres especialmente designados y organizados que desempeñaran un papel creativo en el mundo

1 H. G. Koenigsberger, "The organization of revolutionary parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century", en *The Journal of Modern History*, 27, 1955, pp. 335-351.

político, destruyendo el orden establecido y reconstruyendo la sociedad de acuerdo con la palabra de Dios o los planes de sus iguales no cruzó por la mente de Maquiavelo, de Lutero ni de Bodin. Al establecer el Estado, estos tres escritores se basaron exclusivamente en el príncipe, ya se lo hayan imaginado como un aventurero, un magistrado cristiano o un burócrata por herencia. Todos los demás quedaban en la categoría de súbditos, condenados a la pasividad política. Ésta era, sin embargo, una visión incompleta porque, de hecho, la actividad revolucionaria de santos y ciudadanos desempeñó un papel tan importante en la formación del Estado moderno como el poder soberano de los príncipes. En Suiza, los Países Bajos holandeses, Escocia y, muy especialmente, en Inglaterra y luego en Francia, el antiguo orden, al final, fue derrocado, no por reyes absolutistas o en nombre de la razón de Estado, sino por grupos de políticos radicales, movidos por ideologías nuevas y revolucionarias.

Nos proponemos argumentar que fueron los calvinistas los primeros que desplazaron el énfasis del pensamiento político del príncipe al santo (o a la banda de santos) y que, luego, construyeron una justificación teórica para la acción política independiente. Lo que los calvinistas dijeron acerca del santo lo dijeron luego otros acerca del ciudadano: detrás de ambos nombres, se encuentra el mismo sentido de virtud cívica, de disciplina y deber. Santo y ciudadano juntos sugieren una nueva integración de hombres privados (más bien, de grupos *elegidos* de hombres privados, de probada santidad y virtud) al orden político, integración basada en una visión novedosa de la política como labor minuciosa y continua. Éste es, seguramente, el resultado más significativo de la teoría calvinista de la actividad mundana, previo a que se introdujera cualquier elemento de sofisticación religiosa en el orden económico.[2] El diligente activismo de los santos –ginebrinos, hugonotes, holandeses, escoceses y puritanos– indicó que la política se había transformado en trabajo y reveló, por primera vez, la conciencia extraordinaria que dirigía el trabajo.

La conciencia y el trabajo entraron juntos al mundo político; formaban la base de la nueva política de revolución y cimentaron el carácter de la revolución. También debería decirse que aportaron una justificación interna para la diligente eficiencia del funcionario moderno y la piadosa preocupación política del burgués moderno. Estos hombres eminentes, empero, fueron revolucionarios en su tiempo; antes que nada, tuvieron que construir un mundo donde su eficiencia y su preocupación resultaran

2 Esta idea aparece en C. J. Friedrich, *Constitutional reason of State: The survival of constitutional order*, Providence, RI, 1957, p. 59.

respetables y debían atacar un mundo más antiguo que había hecho de ellos objetos de escarnio o de desdén.[3] Tanto en la política como en la religión, los santos fueron hombres de oposición, y su tarea primordial fue la destrucción del orden tradicional. No obstante, estaban comprometidos, luego, con una auténtica reforma de la sociedad humana, con la creación de una comunidad santa en la cual no sólo se alentase la actividad minuciosa, sino que, incluso, se la exigiese. Los santos se percibían como *instrumentos* divinos; se trataba de una política de demoledores, arquitectos y constructores, trabajando duro sobre el mundo político. Se negaban a reconocer cualquier resistencia a su labor, inherente o natural. Se enfrentaban a cada obstáculo como otro ejemplo de la riqueza de recursos del demonio y empleaban toda la energía, la imaginación y la habilidad de que eran capaces para superarlo. Su trabajo requería de cooperación; para llevarlo a cabo con éxito, se organizaban y aunaban fuerzas con cualquiera que pudiera ayudarlos, sin tener en cuenta los antiguos lazos familiares y de vecindad. Buscaban "hermanos" y, si era necesario, se apartaban de los miembros de su familia; buscaban celo y no afecto. Así surgieron las ligas y los pactos, las conferencias y las congregaciones que son prototipos de disciplina revolucionaria. En éstos se llevaba adelante el buen trabajo; se entrenaba y se endurecía a los nuevos santos para su tesonera labor. Los resultados de esta labor se manifiestan con su mayor claridad en la revolución inglesa de 1640.

En los dramas isabelino y jacobino, se describe a los santos calvinistas que luego desempeñaron un papel tan crucial en la revolución como seres de celo hipócrita, entrometidos, incapaces de permanecer en un solo lugar, en una búsqueda agitada y ostentosa de tareas piadosas para llevar a cabo, como el puritano de Ben Jonson, *Zeal-of-the-Land Busy* [entusiasta meterete].[4] *Zeal-of-the-Land Busy* era una figura cómica, pero era también un hombre nuevo, que se prestaba particularmente a la caricatura. La personalidad del santo era su rasgo innovador más radical. Se caracterizaba, sobre todo, por un compromiso inquebrantable y sostenido con una idea política (otros la llamaban hipocresía), y por un patrón de trabajo rigu-

3 Crane Brinton argumenta que los clubes jacobinos, de manera totalmente involuntaria, tuvieron una participación muy importante en el entrenamiento de los burócratas y los oficiales menores de la era napoleónica; véase *The Jacobins: An essay in the new history*, Nueva York, 1930, pp. 230-231 [trad. esp.: *Los jacobinos*, trad. de J. L. Muñoz Azpiri, Buenos Aires, Huemul, 1962]. Más adelante se hace una argumentación similar, conectando el puritanismo con el surgimiento del poder parlamentario y el entrenamiento de los parlamentarios.

4 Ben Jonson, *Bartholomew Fair*. Véase W. P. Holden, *Anti-Puritan Satire, 1572-1642*, New Haven, 1954.

roso y sistemático en la prosecución de ese ideal (otros lo llamaban entrometimiento). Los orígenes y las consecuencias de este compromiso y esta ocupación piadosos se analizarán más adelante. Es necesario manifestar, primero, lo novedosos que ambos resultaban en el siglo XVI; con qué incomprensión los contemporáneos de Calvino y, luego, los de Cromwell abordaron las pugnas feroces en que se vieron sumidos los santos, por su celo y su accionar piadosos; con qué frecuencia dudaron de la "sinceridad" del santo –podría pensarse– mucho después de que hubiera dado suficientes pruebas de ella. Al discutir la rebelión y la sedición, por ejemplo, tanto Bodin como Francis Bacon seguían pensando en términos de los plebeyos harapientos de las ciudades clásicas y de los "súbditos poderosos" del feudalismo bastardo. Quizá fue Bacon quien presintió lo que sucedería en Inglaterra cuando escribió una advertencia en contra de los académicos desempleados; de hecho, serían éstos quienes –no sólo por estar desempleados– habrían de convertirse en los intelectuales alienados que alimentaran las mentes de los santos laicos.[5] Pero el Lord Canciller del rey Jacobo no tenía idea de cómo sería este alimento intelectual ni de sus consecuencias para la conducta humana. Incluso el gran Clarendon, que escribió después de la revolución, todavía la consideraba una conspiración de nobles descontentos. Les prestó escasa atención a los puritanos y examinó su fe como si fuera una forma de hipocresía y una excusa para la "turbulencia".[6] Clarendon estaba totalmente equivocado, pero sus opiniones seguramente reflejaban el saber de su época. El radical político, activo y comprometido ideológicamente era un fenómeno totalmente nuevo en Europa. La sociedad medieval era, en palabras de un teórico moderno, una sociedad compuesta mayormente por hombres inactivos, *no participativos*.[7] Una breve mirada a la historia de esa sociedad será suficiente para revelar lo novedoso de la política calvinista.

II

En el siglo II de nuestra era, el filósofo estoico Epicteto incluyó la política entre las cosas que "no están en nuestras manos". "Estad preparados –les

5 Francis Bacon, "Of sedition and troubles". Jean Bodin, *Six books of the Commonwealth*, trad. ingl. de M. J. Tooley, Oxford, s/f, p. 113 [trad. esp.: *Los seis libros de la república*, selección, estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985].

6 Edward, Earl of Clarendon, *The history of the rebellion and civil wars in England*, Oxford, 1827, especialmente el libro III.

7 Véase Daniel Lerner, *The passing of traditional society*, Glencoe, ILL, 1958.

aconsejaba a sus compatriotas romanos– a decir que no es de vuestro interés." Era una advertencia contra la ambición y la búsqueda del cargo público, pero también representaba un apartarse de los intereses y la actividad políticos, una separación radical entre las necesidades y las aspiraciones privadas y el mundo público de las ciudades y los imperios. El filósofo cultiva lo interno; debe estar preparado "a tener en todo [lo externo] la parte inferior, en el honor, en el cargo, en las cortes de justicia, en cualquier nimiedad".[8] Está preparado para cumplir con su deber, para realizar cualquier tarea pública de la que sea responsable, por herencia o por nombramiento. Pero como no tiene visión pública ni idea del Estado reformado y tampoco tiene un propósito político particular, su único objetivo en el ejercicio del cargo público será un desempeño honorable. Su limitado sentido del deber limita, a su vez, su imaginación política y no descubre ningún ideal que haya de perseguirse paciente y sistemáticamente. El filósofo no forma partido alguno. Epicteto, esclavo gran parte de su vida, escribió en un tiempo en el que la ciudadanía había perdido su valor, y todos los hombres se habían convertido, de una manera u otra, en súbditos, cuya existencia política tenía una sola característica esencial: todos ellos obedecían órdenes impersonales, más o menos legales.

El derrumbe de la soberanía universal del imperio sacudió, incluso, esta política, sometiendo al hombre a una variedad atemorizante de órdenes extralegales y forzándolo a realizar acuerdos privados y personales. El sistema feudal que, con el tiempo, surgió de estos acuerdos hacía prácticamente imposibles las relaciones políticas.[9] En lugar de los lazos formales, impersonales, legales y funcional-racionales establecidos por un sistema político convencional, el sistema feudal se basó en la familia extendida y el tratado privado, en relaciones intensamente personales y, por lo menos, supuestamente naturales, patriarcales y afectivas en su esencia. Reemplazó los intereses y los ideales que unen a los hombres en la prosecución de ideales políticos por lazos de lealtad personal, de familia y vecindad. Reemplazó la consideración racional de los métodos políticos por una ciega adhesión a las formas habituales. Los hombres llegaron a heredar no sólo la tierra y sus posesiones, sino también su posición social y sus compromisos morales y personales. El respeto por la tradición era análogo al res-

8 Epictetus, *The Enchiridion*, trad. ingl. de George Long, Chicago, 1954, I, XXIX.

9 Los párrafos siguientes están basados, en gran medida, en Marc Bloch, *Feudal society*, trad. ingl. de L. A. Manyon, Chicago, 1961 [trad. esp.: *La sociedad feudal*, México, UTEHA, 1958] y en Walter Ullmann, *Principles of government and politics in the Middle Ages*, Nueva York, 1961 [trad. esp.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971].

peto por los padres y los señores; excluía la devoción impersonal a las ideas, los partidos o los estados. La agresión o el retroceso hacia lo doméstico o dinástico reemplazaron la actividad política. Los reyes –distantes y, en su mayor parte, desprovistos de poder– retuvieron algunos vestigios de autoridad y algún derecho a dominar el mundo de los contratos feudales sólo mediante la invocación al derecho divino y con la puesta en práctica de los ritos mágicos de la realeza religiosa. Pero si bien esto podía aumentar en alguna medida el respeto que imponía la monarquía, también intensificaba la apatía de los súbditos, porque dejaba al rey sin más seguidores confiables que Dios y sus familiares. Tanto bajo la égida del cristianismo como con la supervivencia subversiva de los cultos paganos, la política se convirtió en un reino distante de magia y misterio. Los hombres comunes vivían en un mundo más limitado, ligado a la familia, el poblado y al señor feudal, y olvidaron, incluso, las ideas de ciudadanía y bien común. La religión respaldaba el consejo del filósofo: la política nunca debe ser del interés de los hombres privados.

En los siglos XI y XII, cuando se dio forma teórica al sistema feudal, se lo describió, ciertamente, como una comunidad política, pero no como una comunidad que dependiera de la voluntad o la actividad de sus miembros ni como una comunidad de ciudadanos iguales. En los escritos de un autor como John of Salisbury, por ejemplo, se presentaba la política como un gran organismo, un cuerpo político que no estaba abierto a transformaciones de origen humano, tan natural como lo era la familia.[10]

Los hombres no eran ciudadanos de este cuerpo en sentido estricto, sino literalmente *miembros*, relacionados con la totalidad del cuerpo de manera funcional-orgánica. Es obvio que estos miembros compartían el interés en el bienestar del cuerpo, pero nunca se les requería que decidieran la exacta naturaleza de ese interés. Aunque la idea del cuerpo político sugería un grado más elevado de integración social del que, de hecho, alcanzaba el sistema feudal, también sugería que el único agente de esa integración era el gobernante. Servía, entonces, a los intereses de los nuevos monarcas de la alta Edad Media. Seguía dejando a la política como un misterio, abierto al entendimiento de la cabeza racional, pero impenetrable para los miembros carentes de mente. ¿Cómo podría el pie desafiar la autoridad o la sabiduría de la cabeza?

10 John of Salisbury, *Policraticus*, reedición parcial de John Dickinson, *Statesman's Book*, Nueva York, 1927, pp. 64 y ss. Véase también la introducción de Dickinson [trad. esp.: *Policraticus*, trad. de Manuel Alcalá *et al.*, Madrid, Editora Nacional, 1983].

Las metáforas orgánicas también servían para justificar la jerarquía de las personas que habían reemplazado gradualmente el caos de los acuerdos feudales. Los barones y los señores bien podían ceder la supremacía teórica al rey; lograban así asegurarse un lugar dentro de un sistema jerárquico, un ranking natural e inevitable de excelencia y honor que, rara vez, se vio desafiado en el período premoderno, a pesar de que siempre estuvo en disputa la precedencia en los niveles más altos. Se creía que esta jerarquía social no sólo se reflejaba en el cuerpo humano, sino también en el cosmos, en el universo de Dios: así como la cabeza gobierna el cuerpo –argumentaban los escritores medievales–, Dios gobierna el mundo, y el rey gobierna la organización política; así como los ángeles están por debajo de Dios en nueve rangos y órdenes, las partes nobles del cuerpo político están por debajo del rey, y los sacerdotes del cuerpo de Cristo, por debajo de Cristo. La inequidad, por lo tanto, defendía los patrones establecidos de obediencia y deferencia que hacían la actividad política independiente tan difícil en la práctica como inconcebible en la teoría.

Los intentos de reestructurar o reformar el sistema social sólo podían hacerse desde arriba –como en toda jerarquía indisputable– a partir de la autoridad de los papas y los nuevos monarcas, o desde afuera, liderados por entusiastas de las órdenes monacales de algún tipo. Sin embargo, ni los papas ni los reyes ni los monjes se atrevían a sugerirles a los hombres inferiores, ciertamente no a los hombres laicos, que la política implicaba un esfuerzo sostenido y metódico o una asociación libre y racional, aunque la burocracia papal, en realidad, incorporó elementos de ambos. La reforma hildebrandina, impulsada durante años por la burocracia de Roma, fue seguramente parte de un proceso de racionalización que implicaba un decidido ataque a esos misterios (el culto al rey taumatúrgico y el carácter sacramental de la coronación) que habían invadido el mundo político.[11] Los reformadores intentaban restringir el misterio a la esfera religiosa (y organizar allí su administración). Basándose, por lo menos en parte, en esta restricción, intentaban asimismo limitar la autoridad de los reyes seculares y establecer una supremacía papal y un nuevo orden moral. El nuevo jefe supremo no podía, empero, sugerirles un nuevo *civisme* a sus súbditos –parece justo argumentar que la cristiandad gregoriana sólo era "cívica" respecto de sus sacerdotes– o urgirlos a emprender cualquier forma nueva de actividad política. Como él mismo era defensor de la jerarquía, tanto en

11 Fritz Kern, *Kingship and law in the Middle Ages*, trad. ingl. e introd. de S. B. Chrimes, Oxford, 1948, pp. 54 y ss. [trad. esp.: *Derechos del rey y derechos del pueblo*, Madrid, Rialp, 1955].

el orden secular como en el eclesiástico, el Papa elegía entre diversas facciones feudales, pero no creaba asociaciones políticas nuevas.[12] El esfuerzo metódico y sistemático seguía siendo una característica de los monjes, tal vez imitada en la burocracia papal y, luego, en las órdenes religiosas de los cruzados, pero carente de significación en la política de los laicos. Algún día los calvinistas volvieron su mirada a los cruzados como un bello ejemplo de activismo religioso, pero no encontraron muchos otros ejemplos en la Edad Media. Las guerras feudales fueron mayormente reyertas caóticas entre familias nobles agresivas, "súbditos poderosos" de reyes débiles. En la mayoría de los casos, las rebeliones fueron levantamientos desesperados y furiosos de campesinos o proletarios no políticos, desorganizados e impotentes, con programas absolutamente primitivos.

La cosmovisión tradicional del hombre medieval, con su concepción de un orden político inalterable, jerárquico y orgánico, y su énfasis en las relaciones personales y particularistas excluía probablemente cualquier clase de aspiración o iniciativa política independiente.[13] Sin embargo, debía de haber algo de ambas en las grandes ciudades de la Edad Media tardía y del Renacimiento, como lo confirman los largos enfrentamientos en el gobierno por la democratización y el liderazgo en los gremios. Aun así, incluso en la Italia de los siglos XIV y XV, donde la urbanización estaba muy avanzada, era difícil descubrir una política caracterizada por una actividad empeñosa, sistemática y sostenida. Lo que surgió entre los humanistas florentinos, por ejemplo, fue un sentido nuevo y llamativo de las virtudes de la vida política y del deber cívico de los ciudadanos. En la práctica, no obstante, el intenso antagonismo de clases y familias italianas culminó en las conspiraciones, asesinatos, revueltas y *coups* internos, más que en la organización sistemática, la actividad sostenida o la revolución. La virtud cívica nunca triunfó por sobre la lealtad doméstica; la idea de la ciudadanía compartida nunca logró superar un interés extremo en el estatus jerárquico; el conflicto de clase con su habitual acompañamiento de

12 Quizá, la mejor discusión de las reformas gregorianas se encuentra en Gerd Tellenbach, *Church and society at the time of the Investiture Contest*, trad. ingl. de R. F. Bennet, Oxford, 1940.

13 Se usa aquí el término *tradicional* en el sentido weberiano de una sociedad y una mentalidad fundadas en la costumbre y las relaciones personalistas. La jerarquía feudal era, por lo tanto, *una cadena del ser* y no una jerarquía de cargos; no estaba abierta a una reconstrucción planificada; Max Weber, *The theory of social and economic organization*, trad. ingl. de A. M. Henderson y Talcott Parsons, Oxford, 1947, pp. 324 y ss. [*The theory of social and economic organization* es la primera parte de *Wirtschaft und Gesellschaft* (trad. esp.: *Economía y sociedad*, México, FCE, 1944).]

intereses y entusiasmos compartidos nunca reemplazó enteramente la vendetta feudal.[14]

A comienzos del siglo XVI, en los *Discursos*, de Maquiavelo, se discute la vida política de manera imaginativa y realista, y ellos están colmados de un deseo genuino de virtud cívica y espíritu ciudadano. *El príncipe*, empero, no es un programa para ciudadanos activistas, sino un manual para aventureros. Esa nueva conciencia de la política, considerada una cuestión de habilidad individual y cálculo, cuyo mejor representante es Maquiavelo, no estaba acompañada aún de una nueva ideología que pudiera darle forma al trabajo creativo, limitando y moldeando la ambición de los príncipes que ponían a su disposición, a la vez, la cooperación voluntaria de otros hombres. La nueva conciencia, por ende, sólo produjo una política intensamente personal, dominada por facciones. La destreza, liberada de la forma, dio origen al *condottiere* político, el virtuoso del poder. Independientemente del grado de realidad que haya tenido la descripción de Weber de la vida económica de Italia, no puede negarse la importancia del aventurero en su política.[15]

Savonarola bien podría ser una excepción, si es que el mártir no es, de hecho, una clase de aventurero religioso. Intentaba –escribió– "hacer virtuosa [a Florencia], crear para ella un Estado que preserve su virtud".[16] Esto podría haber constituido un ideal en torno al cual dar forma a la actividad política y organizar un partido de fanáticos. La única fuerza que movía la reforma de Savonarola, empero, era un carisma tan exclusivamente personal, tan incapaz de una expresión organizacional, que luego de la muerte del hombre en cuestión sólo quedaron el recuerdo de un personaje exótico y una colección de sermones muy poco interesantes. Los florentinos estuvieron plenamente acertados cuando reconocieron en Savonarola a un

14 "En los estados despóticos del Renacimiento no se encuentra un radicalismo popular como el de tiempos posteriores, que se opone a la monarquía. Cada individuo protestaba internamente contra el despotismo pero estaba más dispuesto a llegar a acuerdos tolerables o convenientes con él que a unirse a otros para destruirlo." Jacob Burckhardt, *The civilization of the Renaissance in Italy: An essay*, Londres, 1955, p. 39 [trad. esp.: *La cultura del renacimiento en Italia*, Madrid, Edaf, 1990]. Véase también G. A. Brucker, *Florentine politics and society: 1343-1378*, Princeton, 1962, pp. 28, 35, 125-126; Lauro Martines, *The social world of the Florentine humanists: 1390-1460*, Princeton, 1963, pp. 50 y ss.

15 Véase Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism,* trad. ingl. de Talcott Parsons, Nueva York, 1958, pp. 58 y ss. [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003].

16 Citado por Roberto Ridolfi, *The life of Girolamo Savonarola*, trad. ingl. de Cecil Grayson, Nueva York, 1959, p. 105.

hombre, pero no un movimiento; una pasión, pero no una ideología. Medio siglo más tarde, los ginebrinos descubrieron que en Juan Calvino se daba exactamente lo contrario.

III

El príncipe aventurero de Maquiavelo es el primero en una serie de "hombres sin amo" de los siglos XVI y XVII: héroes y villanos de su tiempo, que habían cortado sus ataduras orgánicas, jerárquicas y particularistas –ambiciosos, calculadores, irreverentes– insensibles a los antiguos misterios, pero no integrados todavía a un sistema social moderno. Algunos de estos hombres llegaron a encontrar un nuevo amo en el Dios de Calvino y pusieron manos a la obra en la construcción de una nueva sociedad en la cual ese Dios pudiera ser glorificado y ellos pudieran ser miembros activos. Calvino fue tras el poder en Ginebra con todas las artes de un aventurero maquiavélico; lo mismo podría decirse de sus seguidores en Inglaterra. Sin embargo, basta enumerar los elementos de la política revolucionaria del siglo XVII para apreciar lo distantes que estaban los calvinistas ingleses tanto de la pasividad de los miembros medievales como de la pura autoexaltación de los príncipes del Renacimiento.

Primero, el asesinato judicial –y no el magnicidio– del rey Carlos I; el juicio de un rey en 1648 tenía más las características de una exploración audaz de la naturaleza misma de la monarquía que de un ataque personal al propio Carlos. Segundo, la aparición de un ejército bien disciplinado de ciudadanos en el cual se formaban consejos representativos y los "agitadores" instruían o predicaban a las tropas, enseñando incluso a los soldados rasos (zapateros y plomeros en la literatura satírica) a reflexionar sobre temas políticos. Tercero, el primer esfuerzo por escribir y, luego, por reescribir la constitución de una nación, para construir así literalmente un nuevo orden político. Cuarto, la presentación pública de innumerables reclamos, muchos de ellos por parte de hombres que, hasta entonces, habían sido pasivos y apolíticos y que, ahora, exigían la reorganización de la Iglesia, del Estado, del gobierno de Londres, del sistema educativo y de la administración de las leyes para pobres. Quinto, la formación de grupos creados específica y deliberadamente para implementar estos reclamos, grupos basados en el principio de la asociación voluntaria, que exigían la evidencia de un compromiso ideológico, pero no de lazos de sangre, patronazgo aristocrático o residencia en el lugar. Sexto, la aparición de un periodismo político en respuesta a la súbita expansión de un público activo e interesado. Finalmente, y por sobre todo, la toma de conciencia aguda e insis-

tente de que la *reforma* era necesaria y posible. Sin duda, una de las características decisivas de la nueva política, esta pasión por rehacer la sociedad, se manifiesta claramente en un sermón pronunciado ante la Cámara de los Comunes en 1641:

> La Reforma debe ser universal [exhortó el ministro puritano Thomas Case], debe reformar todos los lugares, a todas las personas y profesiones; reformar a los jueces de las cortes, a los magistrados menores [...]. Reformar las universidades, reformar las ciudades, reformar los países, reformar las escuelas de enseñanza básica, reformar el Sabbath, reformar las ordenanzas, el culto a Dios [...]. Tenéis que trabajar más de lo que yo puedo expresar [...]. Cada planta que no haya sido plantada por mi padre celestial será arrancada de raíz.[17]

El mismo espíritu había estado presente sesenta años antes en un grupo de ministros puritanos que redactaron un proyecto parlamentario cuya primera cláusula hubiera abolido todas las "leyes, costumbres, estatutos, ordenanzas y constituciones" de la Iglesia inglesa.[18] Es difícil siquiera concebir una política de alcance tan destructivo en la Edad Media. Es igualmente difícil o más difícil aun imaginar a una clase de magistrados, académicos o soldados que se hubieran dado alegremente a la tarea de elaborar nuevas leyes, costumbres, estatutos, ordenanzas, etc. Sin embargo, Cromwell fue, a su manera, esa clase de hombre; otro fue seguramente John Milton, que sirvió bajo sus órdenes. No sólo la Iglesia, también el Estado, el hogar, la escuela, incluso el teatro y los estadios deportivos –religión, cultura, familia y política–, el gran poeta puritano los habría reformado a todos.[19]

La palabra *reforma* propiamente dicha cobró un nuevo significado en el transcurso de los siglos XVI y XVII: alguna vez había sugerido renovación, restauración de una cierta forma o estado original.[20] Ésta era probablemente la connotación que tenía para los primeros protestantes con su visión de la Iglesia primitiva y para muchos abogados franceses e ingleses

17 Thomas Case, *Two sermons lately preached*, Londres, 1642, II, pp. 13, 16. (Hemos modernizado la escritura en este fragmento y en todas las citas y títulos subsiguientes.)

18 Citado en J. E. Neale, *Elizabeth I and her Parliaments: 1587-1601*, Londres, 1957, p. 149.

19 Véase especialmente Milton, *Works*, ed. de F. A. Patterson *et al.*, Nueva York, 1932, III, parte I, pp. 237 y ss. y parte IV, pp. 275 y ss.

20 *Oxford English Dictionary*, *s.v.*: *reform, reformation*.

que concebían y glorificaban una "constitución antigua". Los cambios propuestos en nombre de estos dos mitos, sin embargo, solían ser tan radicales y representaban –a pesar de apelar a la costumbre y al precedente– un alejamiento tan marcado de la práctica habitual que, con el tiempo, reforma pasó a significar simplemente una mejora, un cambio para mejor, de hecho, un cambio radical para mejor. Para la década de 1640, la palabra implicaba transformaciones del tipo que se asocia hoy con una revolución. Ése era el sentido que ya tenía para el conservador Hooker, que veía la reforma como un proceso sin fin: "Ha surgido una secta en Inglaterra que [...] busca reformar hasta la reforma francesa [es decir, la de los hugonotes]". Tenía un sentido similar en Milton: "Dios está decretando un período nuevo y grandioso en esta iglesia, incluso la reforma de la misma reforma".[21] Predicadores y abogados continuaron, por supuesto, apelando a prácticas antiguas y primitivas, pero puede verse claramente el desplazamiento en el significado; la visión cíclica de la historia que subyacía a la idea de renovación es reemplazada gradualmente por una visión progresiva que aportaba una base teórica a la idea de mejora.[22]

El desarrollo de una teoría del progreso no es más que otro signo del nuevo espíritu político, del nuevo sentido de la actividad y de sus posibilidades, de la imaginación más radical, que son característicos de los siglos XVI y XVII. Dos hechos señalan los orígenes y la naturaleza de este nuevo espíritu: que el progreso fue concebido primeramente en términos de la historia cristiana y de un milenio inminente y que fue un ministro quien predicó tan enérgicamente sobre la reforma a los caballeros, abogados y comerciantes de la Cámara de los Comunes. El clero puritano insistía en que la actividad política era una tarea creativa en la cual los santos tenían tanto el privilegio como la obligación de participar. Los santos eran responsables de su mundo –como no lo eran los hombres del medioevo– y eran, por sobre todo, responsables de que fuera reformado constantemente. La actividad entusiasta y con objetivos claros formaba parte de su vida religiosa, no era algo separado de ella: los santos ejercían su santidad en los debates, las elecciones, la administración y la guerra. Sólo es posible explicar la conducta de los ingleses en las décadas de 1640 y 1650 si se posee algo de sensibilidad para el celo religioso. La política de ese momento era la prosecución de un objetivo religioso; su finalidad era el gozo –si bien

21 *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Londres, Everyman, 1954, libro IV, VIII, p. 4. Milton, *Works*, IV, p. 340.

22 Véase E. L. Tuveson, *Millenium und utopia: A study in the background of the idea of progress*, Berkeley, 1949.

un gozo espiritual– como bien sabía Milton y como debe de haber percibido vagamente hasta el más oscuro y obediente de los santos.

El celo puritano, empero, no era una pasión privada; era, en cambio, una emoción colectiva en extremo y les imponía a los santos una disciplina nueva e impersonal. La conciencia liberó a los santos de la pasividad medieval y de la lealtad feudal, pero no alentó la política individualista de facciones e intrigas al estilo italiano. Los ministros puritanos hacían campaña contra la extravagancia personal de los grandes cortesanos del Renacimiento y deploraban el papel desempeñado por el "interés privado" en la política. El tipo de actividad escrupulosa que privilegiaban tiene quizá su mejor expresión en el Nuevo Ejército Modelo de Cromwell, con su estricta disciplina, sus elaboradas reglas contra todo pecado imaginable, desde el saqueo y la rapiña a la blasfemia y los juegos de cartas, y finalmente sus tácticas militares profesionales y eficientes. Esta disciplina, que enfatizaba el autocontrol (o la vigilancia mutua), el compromiso sostenido y la actividad sistemática, bien podría tener su paralelo en la política. De hecho, el nuevo espíritu de los puritanos puede definirse como un tipo de ética militar y política del trabajo, directamente análoga al "ascetismo mundano" que describió Max Weber en la vida económica, pero no tan orientada hacia la adquisición como hacia la contención, el esfuerzo, la destrucción y la reconstrucción.[23] La conciencia calvinista les otorgó a la guerra y a la política (y, si Weber está en lo cierto, también a los negocios) un sentido nuevo de método y propósito. Esto es, sobre todo, lo que distingue la actividad de los santos de la actividad de los hombres medievales, atrapados en el mundo inalterable de la tradición, fijos en su lugar social y leales a sus familiares, así como la distingue de la actividad de los hombres del Renacimiento, que perseguían una ambición puramente personal.

IV

La actividad sistemática y orientada de los santos tiene una dependencia lógica de, por lo menos, otros cuatro fenómenos en la historia social y política, aspectos de la transformación gradual de una sociedad tradicional en una sociedad moderna. No están definidos con tanta precisión como las precondiciones del radicalismo calvinista, porque estos mismos fenómenos fueron producto del voluntarismo humano e, incluso, del voluntarismo de los santos. Son fenómenos paralelos, relacionados con la aparición de la política radical, que contribuyeron a hacer posibles el

23 Weber, *Protestant ethic*, *op. cit.*, pp. 95 y ss.

compromiso ideológico y la reconstrucción política. Tres de estos fenómenos pueden describirse simplemente parafraseando el esquema de Max Weber acerca de la base social de la nueva economía.[24]

(1) *La separación entre la política y la unidad doméstica.* Ya en la Edad Media, la actividad reordenadora de los papistas y los nuevos monarcas se había realizado con una guerra larga y de éxito parcial contra los derechos de propiedad y los privilegios legales de las familias feudales. Muchos observadores han señalado, sin embargo, que para librar esta guerra, los papas y los reyes no abolieron estos derechos y privilegios, sino que intentaron apropiarse de ellos y monopolizarlos para sí; para el papa como esposo de la Iglesia y para el monarca como padre del país. De esta manera, la agresión doméstica de períodos anteriores fue reemplazada por la autoexaltación dinástica, y los pequeños patriarcados de los señores feudales, por los grandes patriarcados de reyes poderosos. Tales cambios, de hecho, no excluyeron la continuación de la política doméstica, con su forma de facción aristocrática y nepotismo burocrático. Pero tendieron a reducir, en cierta medida, la importancia del parentesco en la vida política, aunque sólo se haya señalado que todos los súbditos del rey eran sus hijos por igual. La actividad de los santos calvinistas, no obstante, exigía el reconocimiento de que todos los súbditos eran ciudadanos informados y activos, más que niños políticamente inocentes; de que el gobierno no era una unidad doméstica, ni el Estado una familia extendida, como tampoco el rey era un padre amante. La política radical dependía de la ruptura de la familia tradicional y de todas sus imágenes magnificadas y distorsionadas. Más adelante argumentaremos que también desempeñó un papel importante en la reconstrucción de la familia con una forma más moderna.

(2) *La aparición de hombres formalmente libres*. En el siglo XVI, es posible vislumbrar por primera vez a ese hombre que está fuera de la ley, tan común en los tiempos modernos, el exiliado político. En la historia de la política, tiene una importancia en cierta medida similar a la que en una historia social más amplia tiene la del siervo que huye. Es el súbdito que huye; una figura muy diferente de la del señor feudal derrotado, el barón desterrado que viajaba por tierras que no eran precisamente extrañas y honraba con su visita las cortes de sus familiares. El exiliado aparece primero en Italia entre los líderes de las facciones de las ciudades-Estado renacentistas, que, a menudo, se veían condenados a vagar por el extranjero o a vivir en amargo aislamiento en sus propiedades rurales. Comparado con el político renacentista, será más probable que el nuevo radical del

24 Weber, *Protestant ethic*, *op. cit.*, pp. 21-22.

siglo XVI se autoexilie por razones ideológicas, víctima de una persecución y no de un feudo. Al destruir o socavar significativamente la Iglesia corporativa, la Reforma religiosa había dejado en libertad a un grupo de hombres, predicadores por cuenta propia y académicos vagabundos. Estos nuevos intelectuales, a menudo arrojados de su tierra natal, alimentaron tanto su fervor como su resentimiento y organizaron una oposición que llegó bastante más allá de las intrigas facciosas de los italianos. La mera presencia del exiliado, no obstante, ya sea en Italia o en el Norte, es indicación suficiente de la existencia de muchas más personas desprendidas de los lazos y las obligaciones feudales. Éstos son los "hombres sin amo" de la descripción de Hobbes; sus vidas también están reflejadas en la nueva literatura *picaresque.* En la obra de Hobbes y en las novelas, aparecen, generalmente, como pillos, peligrosos o deliciosos, según el punto de vista del lector. Sin embargo, también eran peregrinos y así es como aparecen descritos en los sermones de los puritanos.[25] Sólo hombres como éstos serían capaces de organizarse voluntariamente sobre la base del compromiso ideológico. Sólo con ellos podría reemplazarse la política de la autoexaltación dinástica por la política de la exaltación del individuo, el partido, la clase y la nación.

(3) *La consideración racional, amoral, pragmática de los métodos políticos.* Es probable que la primera manifestación de un sentido auténticamente realista de la metodología del poder, su adquisición, preservación y uso se encuentre en las ciudades italianas. Fue allí donde se calcularon con gran cuidado y profundo interés la importancia relativa de la habilidad, la energía y la suerte en los asuntos políticos. Allí se debatió extensamente, sobre la base de un registro acumulativo de experiencia política real, la pertinencia de los diversos medios para diversos fines. Como efecto a largo plazo de estos debates, el misterio dejó de ser útil como límite político: nada quedó exento del interés vigoroso y pragmático de un hombre como Maquiavelo. En la casuística política de los escritores calvinistas y jesuitas, sobrevivió –y hasta llegó a extenderse y profundizarse– algo de este mismo interés, si bien con propósitos obviamente diferentes.[26] Las deliberaciones de sacerdotes y santos –exhaustivas y, a menudo, tediosas– para decidir si un cristiano podría usar un medio político u otro tuvieron un efecto dramático: la apasionada prosecución del poder personal se transformó en un esfuerzo colectivo y escrupuloso, y el estudio perverso del arte

25 El mejor tratamiento del tema de los peregrinos en la literatura puritana se encuentra en William Haller, *The rise of Puritanism*, Nueva York, 1957, especialmente pp. 147 y ss. Sobre la picaresca, véase F. W. Chandler, *The literature of Roguery*, Nueva York, 1907.

26 G. L. Mosse, *The holy pretence*, Oxford, 1957.

de la política en una ciencia piadosa. Cada acto de cada rey quedó abierto a la búsqueda de motivos ulteriores por parte de súbditos alertas, calculadores y religiosos, y este cuestionamiento resultó aun más peligroso para los reyes que el frío pragmatismo de un aventurero maquiavélico. Los hombres escrupulosos necesitaban de casuistas cuidadosos, pero, apenas se les había asegurado que la prosecución del poder era un objetivo legítimo, se aplicaban a ello con extraordinaria eficiencia, y es probable que tomasen las medidas necesarias más despiadadamente que el aventurero.

(4) *La aparición de unidades políticas en gran escala.* Sólo en el Estado moderno, los diversos centros de la vida política tradicional –familia, corporación, ciudad y otros– se ven avasallados y, luego, transformados en unidades menores mediante las cuales se socializa a los niños y se les enseña a obedecer, además de estar representados los intereses económicos o locales. Únicamente cuando esto o algo semejante está en construcción, por así decir, se ha preparado el entorno para el pleno desarrollo de la política radical. Sin duda, es acertado un estudio reciente de la revolución, que argumenta que una organización partidaria de rebeldes políticos en gran escala es el paralelo histórico del aparato complicado y poderoso del Estado moderno; ambos aparecen juntos en el siglo XVI.[27] Esto no es, empero, una mera cuestión del desafío a los reyes absolutistas y la respuesta de radicales y herejes. En cierto sentido, ambos grupos de hombres, reyes y rebeldes, trabajan juntos, cualesquiera sean las tensiones, incluso las guerras, que los separen. La supresión de unidades políticas más pequeñas en las que se habían disipado la energía y el celo (por ejemplo, por parte de los herejes husitas en una Bohemia semifeudal); la destrucción de las lealtades feudales, domésticas y locales; la reaparición (a partir del organismo medieval), primero, del sujeto y, luego, del ciudadano: todo esto bien podría proveer la base social para esa obediencia que exigían los nuevos monarcas; también provee la base para el compromiso ideológico y la asociación voluntaria.

V

La ruptura del patriarcado feudal, el surgimiento de hombres libres, exiliados o pícaros, el cálculo racional de los medios políticos, el ascenso del Estado moderno: estos fenómenos indican la situación histórica en la que

27 Koenigsberger, "Revolutionary parties", *op. cit.*, p. 335. Sobre el desarrollo de las instituciones del Estado moderno en Inglaterra, véase G. R. Elton, *The Tudor revolution in government*, Cambridge, Inglaterra, 1953.

apareció el santo. Era el hombre que poseía ese "carácter excepcionalmente fuerte" (en palabras de Max Weber), necesario para superar el tradicionalismo político y sobrevivir en el peligroso mundo de los hombres sin amo.[28] En general, el santo corresponde al empresario económico de Weber, que se diferenciaba del cauteloso burgués medieval y del capitalista-aventurero italiano, así como el nuevo santo se diferenciaba del súbdito medieval y del *condottiere* del Renacimiento. La política radical fue creación del santo, desarrollada por medio de un difícil proceso de invención y experimentación. Su carácter sistemático y sostenido era el propio carácter del santo, manifestado en el esfuerzo terrenal. Así como las modernas tácticas militares evolucionaron a partir del desorden feudal y el combate personal, los métodos particulares del santo fueron desarrollados en forma similar, es decir, en el curso del propio conflicto político, por hombres con actividad sistemática, que respondían imaginativamente a la oportunidad, en busca de la victoria.

> Buen hermano, debemos rebajarnos a cualquier medio
> que pueda hacer avanzar la santa causa.[29]

Así hablaba el personaje de Ben Jonson *Tribulation Wholesome*, mientras llevaba a uno de los hermanos puritanos al negocio del impío alquimista, insinuando la temeridad escrupulosa del empresario político. *Tribulation*, como su hermano *Zeal-of-the-Land*, era una caricatura; sin embargo, es indudable que el público de la obra de Jonson podía reconocerlo. El santo que se describirá luego es, de algún modo, un "tipo"; quizá la versión sociológica de la caricatura. Sin embargo, ciertos hombres históricos en particular hicieron todo lo posible por forjarse a sí mismos según su imagen, y algunos de ellos buscaron, sin duda, los medios disponibles para hacer avanzar la santa causa. En las páginas siguientes, nos ocuparemos de tales emprendedores políticos. Sus características fueron, a grandes rasgos, las mismas en todos los países; de allí la utilidad del "tipo" tanto como de la caricatura.

Es preciso recordar siempre, por supuesto, que éstos eran hombres de intereses y capacidades diversos, de diferentes extracciones sociales, que participaban de diversas maneras en el sistema vigente, comprometidos con diversos grados de intensidad con el nuevo orden. Algunos de los indi-

28 Weber, *Protestant ethic*, *op. cit.*, p. 69.

29 Jonson, *The alchemist*, III, 1 [trad. esp.: *El alquimista*, en Ben Jonson, *Teatro*, Buenos Aires, Hachette, 1958].

viduos que eran atraídos a la nueva vida de la Iglesia reformada tenían profundas lealtades que perduraban secretamente; otros, genuinamente comprometidos, mantenían sin embargo patrones anacrónicos o desarticulados de pensamiento, expresión o conducta. A pesar de todo esto, sin embargo, el santo está a la vista, abierto a la caricatura y a la idealización; la nueva política no puede explicarse sin él. Su presencia en este mundo de confusión, cautela y perpetua falta de entusiasmo da origen a una serie de preguntas. Calvinistas ginebrinos, hugonotes franceses, covenantarios escoceses, exiliados marianos ingleses, ministros disciplinarios, santos puritanos: ¿qué es lo que movía a ciertos hombres a unirse a estas asociaciones de desconocidos piadosos? ¿Cuáles eran las necesidades concretas que satisfacía la santidad, con su rígida autodisciplina y su actividad nerviosa e incesante? ¿Cómo eran la reflexión rutinaria y la actividad diaria en la que se basaba ese "carácter excepcionalmente fuerte", que les permitía a los santos experimentar políticamente e ignorar, cuando fuera necesario, las antiguas costumbres, la pasividad adquirida y las lealtades tradicionales de sus semejantes?

El propósito de este libro es responder estas preguntas mediante un estudio histórico y sociológico de la política calvinista durante los cien años que precedieron a la Revolución Inglesa. Al concluir este libro, será posible afirmar en términos teóricos el argumento que ya se ha sugerido en esta introducción: que la política calvinista –de hecho, el radicalismo en general– es un aspecto de ese amplio proceso histórico que los escritores contemporáneos denominan "modernización". El calvinismo instruyó a esos hombres –antes pasivos– en los estilos y métodos de la actividad política y los facultó con éxito para reclamar el derecho a participar en el sistema vigente de acción política que es el Estado moderno. No significa que la modernidad haya sido en ningún sentido la creación intencional de los radicales políticos: son pocos los elementos del orden moderno ("racional-legal") detallado por Weber que tengan mucho que ver con la aspiración radical.[30] Como se argumenta en el capítulo final de este estudio, el calvinismo no está relacionado con la modernidad, sino con la modernización, es decir, mucho más significativamente con el proceso que con su resultado. El santo apareció en cierto momento de ese proceso, y se lo recuerda más por el papel dramático que desempeñó o por los efectos que causó, que por sus motivos y propósitos propios. No es posible comprenderlo, sin embargo, a menos que se examinen cuidadosamente las fuentes históricas de su santidad, y se distingan sus propósitos de los resultados de su actividad.

30 Weber, *The theory of social and economic organization*, *op. cit.*, pp. 329 y ss.

En la historia de la Europa occidental y especialmente en la de Inglaterra, los siglos XVI y XVII marcan una fase crucial del proceso de modernización, una "crisis" que se manifiesta finalmente en la Revolución Inglesa de mediados del siglo XVII, de la cual el santo puritano es el protagonista central. En cierto sentido, el santo es la causa más que el producto de esa crisis que se produce, en diferentes países, en momentos diferentes, cada vez que un grupo de hombres, endurecidos y disciplinados por una ideología, desafían con decisión el antiguo orden, ofreciendo su propia visión como alternativa al tradicionalismo y sus propias personas como alternativas a los gobernantes tradicionales. Pero en otro sentido igualmente importante, el santo es producto de su tiempo, porque los hombres sólo están abiertos a la disciplina ideológica en ciertos momentos de la historia. Con mayor frecuencia, son inmunes, están a salvo de cualquier estímulo que inspire autodisciplina y activismo; desdeñan todo tipo de entusiasmo. La crisis de la modernización puede definirse como el momento en el cual la antiguas inmunidades quedan súbitamente canceladas; los antiguos patrones de pasividad y acatamiento, desbaratados. Sólo entonces, aparecen grupos de hombres que procuran y, de hecho, exigen ese fortalecimiento del carácter que describe Weber. Hay diversas ideologías, por supuesto, que pueden servir a sus propósitos; es claro que el calvinismo no es la única forma de radicalismo político. Más adelante se presentarán paralelos con el jacobinismo y el bolchevismo. Sin embargo, es probable tanto que el radicalismo se haya expresado primero a través de las aspiraciones religiosas como que el calvinismo haya sido el sistema ideológico que los hombres usaron con el fin de organizarse para los nuevos tipos de empresas terrenales descritas anteriormente.

Por este motivo, nuestro estudio comienza en el capítulo 2 con un análisis del calvinismo como ideología, marcado por su visión crítica del mundo patriarcal y formal, su realismo político, su audaz propuesta de reconstrucción social y su extraordinaria capacidad de organizar a los hombres y de enviarlos a la batalla contra Satán y sus aliados, aunque estos aliados resultaran ser reyes y nobles. Los efectos inmediatos de esta visión se examinarán en el capítulo 3 mediante dos casos de estudio: los hugonotes franceses y los exiliados marianos. Aquí puede analizarse el atractivo del calvinismo para determinados grupos sociales y describir sistemáticamente los diversos enfoques –torpe, aprensivo, entusiasta– de los hombres individuales a la santidad. Sólo será posible comprender la aparición de una cosmovisión tan plenamente novedosa en este momento particular de la historia si se comprenden las necesidades humanas que satisfizo el calvinismo, tanto para el propio Calvino como para los santos posteriores. Por-

que las necesidades, en cierto modo, son causas, aunque esto no implique que los hombres –siempre o tan siquiera alguna vez– lleguen a conseguir lo que necesitan.

Los dos grupos sociales en Inglaterra más susceptibles de adoptar la ideología calvinista, de volverse santos y de modelar la santidad según sus propias necesidades, fueron el clero y la nueva clase de laicos educados. Los intelectuales profesionales desempeñan en todas partes un papel vital en el proceso de modernización y son secundados, habitualmente, por esos aficionados del conocimiento que surgen a partir de las transformaciones económicas y sociales del orden tradicional, por lo general, como líderes de las nuevas clases medias. El rol del ministro en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII nos brinda la oportunidad de realizar un análisis del intelectual radical como el primer hombre que se liberó de los controles de una Iglesia corporativa y que (quizá por esa misma libertad) demostró ser más sensible a las tensiones del cambio social, más abierto a la conversión, más dispuesto a experimentar con la organización clandestina y la ideología radical. La sociología y la política del clero puritano se analizan en el capítulo 4; sus nuevas ideas, la articulación cotidiana de su descontento y su santidad reciente en sermones, diarios y tratados teológicos, se estudian en los capítulos 5 y 6. La vida de los ministros, con su alto grado de reglamentación, sus formas de organización, el tono mismo de su literatura; todo esto –nuestro argumento– apunta a un nuevo mundo de disciplina y trabajo, en el cual las jerarquías medieval y patriarcal, el sentimiento de pertenecer a un organismo, la asociación corporativa quedan muy atrás.

Los santos laicos, cuyos representantes más frecuentes o más importantes son los caballeros piadosos, como Oliver Cromwell, o comerciantes con educación universitaria y abogados que aspiran a la aristocracia, se describen en el capítulo 7. El puritanismo demostró que podía adaptarse admirablemente a las necesidades de estos hombres, así como el radicalismo en sus diversas manifestaciones ha demostrado, desde entonces, que era funcional al "surgimiento" de nuevas clases sociales o, por lo menos, de los miembros educados de tales clases. La molesta palabra "surgimiento", que parece denotar una clase de ascenso colectivo e impersonal, esconde una enorme cantidad de arduo esfuerzo humano que requiere voluntad, capacidad de cálculo, osadía y, quizá por sobre todo, una disciplina y un autocontrol aprensivos e introspectivos, es decir, requiere una conciencia tal como la que el calvinismo les brindaba a sus santos. Al mismo tiempo, la aceptación de la nueva ideología por parte de caballeros y comerciantes permitió la aparición de la política radical. Sin el poder y las prerrogativas de la aristocracia, el celo calvinista habría seguido siendo un asunto

privado, que daría origen, en el mejor de los casos, a una rebeldía atropellada y confusa, como la de las sectas medievales y del Renacimiento o a una conspiración furtiva e inútil de profetas heréticos. (Debemos aclarar que, en estas páginas, no se abordará el tema de los sectarios ingleses: aunque de hecho son interesantes, no son los innovadores fundamentales en la historia política inglesa.)

Hampden, Pym y Cromwell produjeron una recepción de las ideas calvinistas en el medio social, que permitió la cristalización de dos formas de la nueva política, continuación histórica de las organizaciones secretas de intelectuales: la magistratura piadosa y las tropas religiosas. Ellas culminaron en la revolución, que se manifestó en las usurpaciones de los parlamentarios puritanos y las victorias "providenciales" del Nuevo Ejército Modelo. Ambas se apoyaban no sólo en la ambición de una clase, sino también en la conciencia calvinista, con su extraordinaria visión de la política como trabajo y, además, del trabajo como un esfuerzo permanente y una lucha sin fin contra el demonio. En el transcurso de esta lucha, la disciplina de un ejército en guerra y la actitud vigilante de un soldado en guardia se convirtieron en necesidades elementales de los hombres políticos: la nueva concepción de la política como una clase de guerra sobre la que se apoya la visión de la revolución que tenían los propios santos se describe en el capítulo 8. Lo que mejor revela el carácter de estos soldados políticos es, quizás, el tema que se reitera en un sermón de John Arrowsmith a la Cámara de los Comunes en enero de 1643, cuando la guerra ya había comenzado. "Confío –declaraba Arrowsmith– en que nunca habréis soñado que sería fácil reformar una Iglesia y un Estado."[31] Si es que los hombres no soñaban, de hecho, con un cambio pacífico; si de alguna manera habían llegado a ver la violencia y la guerra sistemática como el precio que debía pagarse por la reforma, esto fue resultado del entrenamiento que recibieron del calvinismo. La mentalidad tradicional para la cual una lucha así habría sido inconcebible, de a poco, se fue desgastando y, al final, fue totalmente reemplazada por la conciencia colectiva y modernista de los santos.

31 *The Covenant-Avenging Sword Brandished*, Londres, 1643, p. 14.

2
El calvinismo

EL CALVINISMO COMO IDEOLOGÍA

I

Es tan poco lo que sabemos de Richard Hooker que ha llegado a decirse que es el título de un libro más que el nombre de un hombre.[1] Calvino, de quien sabemos mucho más, bien podría ser el nombre de una doctrina: un sistema organizado de ideas que parece existir independientemente de su creador. Desde la aparición de *Institución*, en 1536, sólo es posible hablar de calvinismo; de hecho, el mismo Calvino hubiera considerado este rasgo de modestia como un logro de máxima piedad y como un claro argumento a favor de la objetividad de sus ideas. Para los luteranos, los sentimientos privados y las experiencias místicas del reformador alemán deben ser de gran importancia; para alcanzar algo similar a su fe, intentan retomar su condición religiosa, volver a vivir alguna parte de su calvario. Calvino, por su vida privada, empero, no tiene significación histórica. Se convierte inmediatamente en una figura pública; sólo tiene opiniones públicas; su experiencia religiosa no es de particular interés. Esa actividad interna del espíritu, que –según creía Calvino– es lo que crea la certeza de los profetas de Dios, parece, en su caso, haber implicado la gradual iluminación espiritual de una mente tenaz y refinadamente lógica, más que alguna inspiración dramática o una crisis personal.[2] Aunque afirma una y otra vez la inescrutabilidad de Dios, a Calvino le atraen poco los misterios priva-

1 Christopher Morris, "Introduction" a Richard Hooker, *Of the laws of the ecclesiastical polity*, Londres, Everyman, 1954.

2 Sobre la conversión de Calvino véase E. R. Davies, *The problem of authority in the Continental Reformers*, Londres, 1946, p. 99. Aparentemente, la conversión de Beza, tras una larga enfermedad, fue más dramática; Paul Geisendorf, *Theodore De Bèze*, Ginebra, 1949, pp. 27 y s.

dos. El hombre racional se aparta de la inescrutabilidad, pero el misterio le resulta atrayente y apasionante. El calvinismo fue el producto de un esfuerzo excepcionalmente exitoso por resistirse a las compulsiones religiosas de lo personal y lo individual.

Ésta fue, en parte, la razón por la cual las ideas de Calvino fueron llevadas tanto más lejos que las de Lutero y se las adaptó a un espectro mucho más amplio de circunstancias sociales y económicas. Poseían la autoridad de la doctrina objetiva e impersonal, y el alcance y el atractivo de una opinión que estaba destinada a ser pública. En su vejez, Lutero fue una figura provinciana, conservador en lo político; postura que –a diferencia del conservadurismo más enérgico del siglo XIX– era de resignación y de sosiego. En sus últimos años, Calvino fue una figura internacional y –algunos habrían dicho– una fuente inagotable de sedición y rebelión. La atracción de un conjunto de ideas, por ende, su atractivo para los hombres comunes de todas las clases, no está, en modo alguno, determinada por su intensidad o su profundidad emocionales. Lutero estaba seguramente más cerca de la raíz humana de los problemas que agitaban a los hombres en el siglo XVI; sólo él tuvo la temeridad de vivir los grandes dilemas de la autoridad y la carencia de amo, la aprensión y la justificación.[3] Impulsado por las extraordinarias dificultades de su vida privada, produjo una teología que dramatizó las experiencias religiosas más extremas. Nunca le importó contradecirse y poseía una elocuencia en la lengua vulgar que no sabía de concesiones; se manifestaba en él una trascendencia intensamente personal de contradicción y polaridad. Calvino, por el contrario, escribía en una prosa de una lógica brillante, era un maestro en el arte del equívoco. Su trabajo poseía la gran virtud política de la ambigüedad. No estaba tan sujeto a un proceso privado de internalización y recapitulación emocional, como a un proceso público de desarrollo, acrecentamiento, distorsión y uso.

Estas diferencias de personalidad y estilo sugieren una distinción más fundamental. Lutero era un teólogo movido permanentemente por su interés en el conocimiento privado de Dios. Se ubica en un tipo de tradición medieval que incluye a figuras muy diferentes entre sí, como Francisco y Bernardo, más que en la tradición, por ejemplo, de los conciliaristas, cuyo mayor interés era el gobierno de la Iglesia. Lutero nunca dedicó su mayor energía a los problemas teóricos de la organización eclesiástica, tal vez porque nunca tuvo la intención de ocuparse de ellos; no había planeado una nueva Iglesia. Calvino, en cambio, que pertenecía a la siguiente generación

3 Véase Erik Erikson, *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history*, Nueva York, 1958.

de protestantes, fue un hombre comprometido, desde el principio de su carrera, con la innovación sistemática, y sus innovaciones fueron mucho menos importantes en lo teológico que en la conducta moral y la organización social. Su interés primordial era la Iglesia que reemplazaría a Roma y el método para llevar a cabo ese reemplazo. Se rehusó, en gran medida, a especular sobre los temas teológicos más importantes –el misterio de la existencia de Dios y la gracia que otorgaba a los hombres–, argumentando que la especulación sobre tales temas constituía la autocomplacencia pecaminosa. Los fragmentos relevantes de *Institución* son inusualmente breves y crípticos. Y luego de *Institución*, el legislador ginebrino sólo escribió comentarios bíblicos, sermones, cartas, polémicas y exhortaciones: todos ellos en un estilo intelectual, pero no especulativo, siempre preparado para recurrir al sentido común, de practicidad incisiva, pero de elaboración confusa.

En los escritos de Calvino, el impulso teológico hacia Dios y la gracia está reprimido deliberadamente. Calvino escribió algo que podría llamarse una teología antiteológica: "no para satisfacer la curiosidad"; "no para hablar o pensar o siquiera para desear saber, respecto de temas oscuros, algo que se encuentre más allá de la información provista en la palabra divina, sino para abandonar "especulaciones inútiles" que carecen tanto de "certeza" como de "aplicación cotidiana"; "para dejarle a Dios el conocimiento de sí mismo".[4] Tampoco era solidario con los hombres torturados por el problema de la salvación; creía que las posibilidades de que no se salvaran estaban bastante claras. Era un terrible pecado "que un hombre miserable intentara abrirse camino por la fuerza hacia los recovecos secretos de la sabiduría divina [...] para descubrir lo que se ha decidido respecto de su persona en el tribunal de Dios".[5] Hacer esto era equivalente a sumergirse en un abismo de aprensión. Si bien el corpus del pensamiento de Calvino proporciona algunas maneras de calmar esta aprensión, debe decirse que no eran tan conclusivas en lo espiritual como simplemente edificantes. El calvinismo fue mucho más una doctrina de disciplina y obediencia que de

4 Juan Calvino, *The Institutes of the Christian Religion*, I, XIII, 3, 21; I, XIV, 4. Todas las citas de *Institutes* están tomadas de la traducción de John Allen (Filadelfia, 1921) del latín, cotejada con la última edición francesa. [Se ha utilizado como guía para la traducción de las citas la versión española *Institución de la religión cristiana*, traducida y publicada por Cipriano de Valera en 1597, reeditada por Luis de Usoz y Río en 1858, nueva edición revisada en 1967, Buenos Aires/Gran Rapids, Nueva Creación, 1988. No obstante, se optó por traducirlas del inglés según la edición citada por M. Walzer, ya que responden con mayor fidelidad al espíritu que el autor busca ejemplificar. N. de la T.]

5 *Ibid.*, III, xxiv, 4.

justificación. "Traer a los hombres a la obediencia del evangelio, ofrecerlos a Dios como sacrificio", escribió Calvino, era el deber del pastor cristiano. "Y no como se han ufanado llenos de orgullo hasta ahora los papistas, ofreciendo a Cristo para reconciliar a los hombres con Dios."[6] Obediencia, no reconciliación; el calvinismo era más un sistema social y moral que personal y religioso. Para los calvinistas, superar la aprensión se convirtió en una actividad específicamente terrenal, más que del otro mundo.

La distinción no era, por cierto, tan clara: los católicos siempre habían intentado, como uno de sus métodos, combinar la moralidad cristina y la salvación con la antigua teología de la superposición de las iglesias visible e invisible. Y ningún cristiano podrá abandonar tan fácilmente el intento. Es verdad, sin embargo, que el protestantismo tendía a separar, cada vez más, visibilidad de invisibilidad, moralidad de salvación. En el luteranismo, la Iglesia invisible se convirtió en una realidad bien definida para el creyente individual, que había experimentado la justificación: la religión tendía, por lo tanto, a multiplicar las sectas pietistas en las que se cultivaba esta experiencia. En el calvinismo, en cambio, las energías religiosas del creyente eran disciplinadas públicamente y dirigidas hacia las formas de la Iglesia visible y mediante ellas. Al tiempo que estas diferencias se volvían cada vez más notables, la cristiandad protestante llegó a preconizar ya una comunidad con Dios cultivada de manera privada, ya una religión social.

II

Las relaciones de Calvino con sus predecesores políticos son similares a sus relaciones con los teólogos y reformadores de la Edad Media. Su producción no incluye nada que se asemeje a una filosofía política de consideración; esto fue, una vez más, porque sólo le interesó muy someramente el ordenamiento interno de la mente, la construcción en profundidad de una posición filosófica. Sin embargo, cualquier resumen de la "contribución" de Calvino a la historia política sería inadecuado. Es apenas suficiente decir que el calvinismo incluyó un conjunto de ideas políticas interesantes –aunque muy poco originales– que se ubican en la intrincada historia de la teoría, o que aportó una nueva justificación (necesaria para su tiempo) del orden político, o que sugirió un plan utópico de edificación y disciplina morales. Sus producciones más características fueron, de hecho, muy diferentes; tenían la tendencia a ser prácticas y sociales, pro-

6 Calvino, *A commentary upon the Epistle of St. Paul to the Romans*, trad. ingl. de Christopher Roadell, Londres, 1583, p. 192.

gramáticas y organizacionales. Manifiestos, exhortaciones, polémicas: éstas fueron sus formas de expresión literaria; pactos, asambleas, congregaciones y comunidades santas: éstos fueron los resultados de su actividad organizacional. El luteranismo no se expresó de manera similar ni tuvo resultados similares. El santo luterano, en su búsqueda del reino invisible de los cielos, se apartaba de la política y le dejaba el reino de la Tierra, como escribió el propio Lutero, "a quien quiera tomarlo".[7] Los compromisos mundanos y organizacionales de Calvino lo llevaron a "tomar" el reino de la Tierra y transformarlo.

La política de Calvino estaba basada en un reconocimiento y una exigencia: primero, un reconocimiento sorprendentemente realista y no moralizante de la realidad política; segundo, una exigencia de que la política fuera puesta al servicio de un propósito religioso. Ni el reconocimiento ni la exigencia lo llevaron a involucrarse en una discusión de las formas de autoridad ni del contenido de la ley. Volvió a abstenerse de teorizar sobre estos puntos cruciales; reconocer los hechos políticos, por ende, nunca pudo ser equivalente a racionalizarlos. Era una aceptación distante y pesimista de los modos de funcionar del mundo, pero nunca un análisis interno, imaginativo de las formas del orden y la legalidad. Con ropajes seculares, Calvino bien podría asemejarse mucho al nominalismo de Hobbes. Ciertamente, lo que lo salvó de este nominalismo fue la teoría de la Palabra objetiva. En lo político, Calvino reconocía la autoridad en sus formas más brutales sólo para investirla de la Palabra y así hacer de la Palabra una autoridad brutal y firme en el mundo.[8]

El pensamiento de Calvino se movía entre el hecho terrenal y el mandato divino; lo escueto y rígido de su concepción de cada uno de ellos va efectivamente en detrimento de la amplia teorización de las escuelas medievales. En el calvinismo, no había espacio para la naturaleza moralizada ni para el Dios condescendiente –casi podría decirse socializante– de Tomás de Aquino. El protestantismo sacudió esta visión unificadora, así como la de las iglesias visible e invisible que se superponen; la política pareció quedar, por el momento, reducida a ofrecer sólo dos posibilidades: una tiranía cruel e inmoral, apropiada, de hecho, para un mundo del cual han huido los santos, o una disciplina religiosa. La disciplina luterana de la

7 Martín Lutero, *Works*, ed. de C. M. Jacobs, Filadelfia, 1915-1932, III, p. 248 [trad. esp.: *Obras de Martín Lutero*, Buenos Aires, Paidós, 1974].

8 Los mejores estudios de la política calvinista en los que se basa este capítulo son Georges Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, París, 1926; André Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Ginebra, 1959; véase también Marc-Edward Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, París, 1937.

espada ensangrentada implicaba una aceptación de la primera posibilidad; Calvino, aunque nunca creyó que se pudiera prescindir de la espada, optó, finalmente, por la segunda.

Distante de las formas tradicionales de especulación teológica y filosófica, Calvino puede ser descrito simplemente como un hombre práctico con ideas: un intelectual francés atrapado en la política ginebrina. No se involucraba ni en los elaborados procesos teóricos de la justificación religiosa ni en la racionalización política. Precisamente esta libertad le permitió establecer una nueva conexión con el mundo de la actividad, una conexión cuya mejor explicación no radica en decir que fue principalmente un teólogo o un filósofo, sino en que fue un ideólogo. El poder de una teología radica en su capacidad de ofrecerles a los creyentes un conocimiento de Dios y en hacer así posible un escape del mundo corrupto y una comunión trascendental. El poder de una filosofía, al menos en el sentido tradicional de la palabra, radica en el poder de explicarles, a quienes la estudian, el mundo y la sociedad humana como son y como deben ser, para, así, poder obtener para ellos esa libertad que consiste en el reconocimiento de la necesidad. El poder de una ideología, en cambio, se funda en la capacidad de activar a sus adherentes y de cambiar el mundo.[9] Su contenido es necesariamente una descripción de la experiencia contemporánea como inaceptable e innecesaria y un rechazo de cualquier trascendencia o salvación meramente personal. Su efecto práctico es generar organización y activismo cooperativo. La ideología calvinista puede resumirse brevemente en estos términos.

El alejamiento del hombre respecto de Dios, permanente e inevitable, es el punto de partida de la política calvinista. Se diferencia nuevamente de Lutero en que no creía que la reconciliación fuera posible, e intentó más bien enfrentar los efectos secundarios de la caída de Adán. Exploró las implicaciones sociales de la alienación humana y buscó un remedio social. El temor y la aprensión, la desconfianza y la guerra –pensaba– eran las experiencias clave del hombre caído (eran más particularmente las experiencias clave de los europeos del siglo XVI), separados, no sólo de Dios, sino también de toda asociación estable y significativa con sus semejantes.[10] Calvino utilizó

9 La palabra ideología no está usada aquí en el sentido marxista para sugerir el papel de las ideas en el ocultamiento y la justificación de intereses concretos de grupos. Véase Marx y Engels, *The German ideology*, Nueva York, 1947, pp. 14 y s., 30 y ss., 39 [trad. esp.: *La ideología alemana*, Buenos Aires, Lautaro, 1956].

10 Se puede encontrar una descripción especialmente vívida en *Institutes*, I, XVII, 10; el tema de la alienación se discute en Biéler, *La pensée économique et sociale*, *op. cit.*, pp. 186 y ss.

la antigua doctrina de la caída para explicarles a sus contemporáneos el mundo que los rodeaba. Y como creía con firmeza que los terrores de la vida contemporánea podían controlarse políticamente, se convirtió en activista y en político eclesiástico. En lo privado, reaccionó a esos terrores con un autocontrol tan rígido y aparentemente tan exitoso que no quedó ningún registro de los problemas que puede haber tenido. En lo público, abogó por una disciplina sistemática pensada para posibilitar una reacción similar por parte de la sociedad en general. Tanto en su pensamiento político como en el religioso, Calvino buscó una cura para la aprensión, no en la reconciliación, sino en la obediencia.

La reintegración del antiguo Adán a una asociación disciplinaria –Iglesia y Estado combinados– sería por lo menos el comienzo de la salvación. Los puntos de vista de Calvino tomaron su forma final mientras todavía era joven y entró rápidamente en una fuerte polémica con los anabaptistas, cuyo objetivo era no tanto la reconstrucción como la disolución del mundo político. Anticipando este objetivo, muchos de los anabaptistas se negaron a entablar demandas judiciales o a servir en el ejército o a asociarse en modo alguno con el orden político. Buscaron una bienaventuranza y una reunión con Dios inmediatas. En su ataque a esta clase de radicalismo cristiano, el futuro reformador de Ginebra insistió en que sólo era posible mitigar la aprensión y la alienación en una comunidad cristiana.[11] Parecía prescindir de toda posibilidad de ultramundanidad. El calvinismo estaba, por lo tanto, anclado en este esfuerzo terrenal; se apropiaba de medios y usos terrenales: la magistratura, la legislación, la guerra. La lucha por una nueva comunidad humana en reemplazo del Edén perdido se convirtió en un asunto de actividad política concreta.

Por último, Calvino exigió que sus seguidores participaran plenamente en esta actividad. Se suponía que compartían la aprensión y la alienación; debían, por ende, ser parte del trabajo de reconstrucción. Esta exigencia estableció la ideología como un nuevo factor en el proceso histórico. Dirigida inicialmente sólo al rey, fue extendiéndose, en forma gradual, hasta que, por último, todos los hombres (o, por lo menos, todos los santos) fueron convocados a hacer su parte en la santa causa. Esta "devolución" (como la llamó Richard Hooker)[12] fue posible porque Calvino no estaba buscando un rey moral, a la manera de los escritores medievales, sino un

11 Calvino, *A short instruction for to arm all good Christian people against the pestiferous errors of the common sect of Anabaptists*, Londres, 1549. Véase también Lagarde, *Recherches*, *op. cit.*, pp. 217-218.

12 Richard Hooker, *Ecclesiastical polity*, Libro VIII, ed. de R. A. Houk, Nueva York, 1931, p. 249.

hombre, *cualquier hombre*, dispuesto a ser instrumento de Dios. No fue una actitud reverente, sino de fría practicidad, lo que lo llevó a comenzar por el monarca de Francia. Finalmente, no pudo hacer otra cosa que dar con su propia persona y con otros como él. Pero al mismo tiempo, nunca estuvo dispuesto a confiar en los instrumentos individuales, cualquiera fuese la altura de su estatus social o la grandeza de su inspiración. Confiaba más que nada en las organizaciones y les impartió a sus seguidores una iniciativa institucional y una resistencia extraordinarias. Pocos hombres en la historia han disfrutado tanto de las reuniones. De allí la plétora de nuevas asociaciones en las que se presentaba la disciplina de la comunidad santa. A los miembros que se enlistaban en estos grupos se los involucraba en toda clase de nuevas actividades –debatir, votar, luchar por una causa– y se los instruía lentamente en las nuevas formas de orden y control cuyo objetivo era librarlos del pecado de Adán y de sus consecuencias terrenales.

Los católicos medievales también habían organizado a los fieles, pero lo habían hecho sin alejarlos del mundo político y feudal existente, o de los complejos lazos de conexión local y patriarcal. Los hombres sólo estaban expuestos a una vida organizacional radicalmente nueva en el clero y las órdenes monásticas. Los calvinistas trataron de que esta exposición fuera universal. De hecho, sus primeras congregaciones se asemejaban mucho a la *Eigenkirche** de algunos nobles poderosos. Los santos, cualquiera fuese su grado de alienación, se vieron forzados a realizar toda clase de concesiones al mundo. No obstante, en teoría, y en gran medida también en la práctica, el calvinismo no era compatible con la organización feudal. Las formas de asociación y de conexión que empleaba ya existían, por así decir, considerablemente distanciadas del antiguo orden y les resultaban atractivas a hombres que de algún modo ya se habían liberado de ese orden.

Es evidente que el impacto de una vida organizacional tan novedosa y disciplinada tenía que ser diverso. Para muchos, los efectos fueron menores: un orden y un control aceptados con agradecimiento, evitados silenciosamente o resistidos temerosa y encubiertamente. Algunos encontraron en el sistema organizativo calvinista un nuevo método de avance social. Para un grupo, los cargos que ocupaban fueron fuente de mejora en su intranquilo prestigio, la mitigación de una forma de aprensión diferente de la que le interesaba especialmente a Calvino. Pero hubo otros que reaccionaron con mayor intensidad; se convirtieron en santos. De ellos puede decirse con justicia que fueron creaciones de una ideología, que de algún

* Iglesia construida con fondos de un gran propietario de tierras, que la mantenía con sus rentas y designaba al sacerdote. [N. de la T.]

modo fueron moldeados a nuevo y que la nueva disciplina canalizó y controló sus energías. La rutina de sus vidas, piadosa y rigurosa, les brindó un sentido de seguridad en sí mismos que significó el fin de la alienación y que, en la política, a menudo se asemejaba mucho al fanatismo.

EL ESTADO COMO ORDEN DE REPRESIÓN

I

El pensamiento de Calvino, por ende, comienza con la alienación y termina con una nueva disciplina política. Pero entre ambos hay un estadio intermedio. Convencido de que los santos no podrán imponer su disciplina sobre el mundo caído siempre y en cualquier lugar, Calvino describe y justifica una represión puramente secular. Y argumenta que esta represión, brutal y sangrienta si es necesario, representa, sin embargo, una ganancia considerable para una humanidad alienada de Dios. Éste podría ser, por así decir, el programa mínimo de la ideología calvinista. Pero incluso el programa máximo, la disciplina piadosa, debe verse con el trasfondo de la represión secular para poder comprenderse plenamente. El realismo calvinista es la base de su radicalismo. Sus seguidores nunca olvidaron las lecciones que recibieron del realismo. La maldad del hombre y la perenne necesidad de control y restricción son axiomas que están siempre presentes en la política calvinista. En determinadas circunstancias, justifican el estado secular; condicionan y califican la santidad de la comunidad santa.

Si la caída nunca hubiera sucedido, si Adán no hubiera perdido su naturaleza divina original, no habría política alguna para discutir. Calvino reafirmó la tradicional visión cristiana –muy importante para Lutero– de que el hombre en su inocencia llevaba la ley en su corazón y no necesitaba de ninguna autoridad externa ni estructura política coercitiva.[13] No obstante, el teólogo francés tenía muy poco interés en esta inocencia. Le resultaba casi imposible imaginar a un hombre que no fuera el Adán caído. Tenía sólo una fe formal en la realidad de una condición anterior; tendía, por lo tanto, a descreer de algún futuro estado de redención terrenal.

La caída había creado una segunda naturaleza y un hombre asocial, una criatura que odiaba la sumisión y que se esforzaba permanentemente

13 Calvino, *Sermons upon the Book of Job*, Londres, 1574, sermón 152, p. 780. También *Sermons upon the Fifth Book of Moses*, Londres, 1583, sermón 101, p. 620.

por dominar a los otros. "Digo que la naturaleza del hombre es tal que todo hombre sería señor y amo de sus prójimos, y ningún hombre sería súbdito por voluntad propia."[14] Calvino también se refería, con frecuencia, a un vestigio persistente de la inocencia original de Adán, pero demostraba poca preocupación por su naturaleza primitiva y poco interés en definir su forma precisa. De hecho, era sólo un vestigio y resultaba dolorosamente oscuro en medio de la corrupción humana. A diferencia de los teólogos católicos, Calvino no parecía creer que este vestigio sobreviviera como una especie de racionalidad impotente. Con mayor frecuencia, identificaba los vestigios de bondad como instintivos: un "instinto natural", "algún sentido", "un sentimiento de la conciencia", "una propensión instintiva".[15] Invocaba este sentido natural cuando justificaba los tabúes sexuales e insinuaba ocasionalmente que había una conexión con un "orden natural" mayor. Más aun, parecía creer que había una propensión a la sociedad que perduraba de manera ineficaz en el corazón humano, alguna conciencia incómoda y rudimentaria del bien y del mal.[16] Era de suponer que éstas también reflejaban algo de un orden mundial mayor, si bien Calvino no estaba para nada dispuesto a explicar el método con que se reflejaba este orden ni su naturaleza.

La mejor manera de comprender la dificultad y, al mismo tiempo, el énfasis final de su visión es observar su reacción a uno de los argumentos medievales en defensa de la teoría de la ley natural. Este argumento tenía sus raíces en el considerable respeto de los académicos medievales por los hombres del mundo clásico, aun cuando no se sentían cómodos con ese respeto. Claramente, la sociedad y la ley, tal vez en sus mejores formas, habían existido entre estos paganos, y esto parecía demostrar que la caída no los había dejado en una situación demasiado desesperada, por lo menos en lo que respecta a los asuntos seculares. La caída, en otras palabras, había sido un desastre religioso, pero no político; el hombre retenía –aun en tiempos paganos– una capacidad racional de legislar. Este argumento que fundamentaba la ley natural a partir de la sociedad pagana era común entre los escritores medievales; no sólo servía a los fines de los clasicistas cristianos, sino que también les concedía la posibilidad de legislar tanto a musulmanes como a atenienses y romanos. Esto correspondía, entonces,

14 Calvino, *Job*, sermón 136, p. 718.

15 Calvino, *Institutes*, I, XVI, 3, 5; II, II, 22. Véase Lagarde, *Recherches*, *op. cit.*, pp. 138-139, y E. Doumergue, *Jean Calvin*, vol. V: *La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin*, Lausana, 1917, pp. 466 y ss.

16 *Institutes*, II, II, 13, 22, 24. Véase Chenevière, *Pensée politique*, *op. cit.*, pp. 61-67, 71-73.

a negar las exigencias radicales de "dominio cristiano". En los *Sermones sobre Timoteo*, Calvino estuvo muy cerca de reiterar esta posición: "¿Acaso los paganos no sabían qué significaba la justicia y qué era ser magistrado?".[17] Pero en *Institución* presenta un punto de vista muy distinto. Las leyes políticas de los paganos, señalaba, no necesitan en absoluto atribuirse a la naturaleza humana, eran más bien "los obsequios más excelentes del Espíritu Divino".[18] No le molestaba a Calvino que un Dios inescrutable pudiera haber otorgado a los griegos bendiciones marcadamente superiores a las que, hasta entonces, les había otorgado a las naciones cristianas. La cuestión esencial era que estas bendiciones no eran recompensas al mérito ni logros del hombre natural. Esto debe tomarse como su veredicto final: la primera naturaleza estaba casi tan muerta que su existencia no tenía prácticamente ninguna significación política. La asociabilidad humana era el equivalente político de la corrupción moral del hombre; esto último era tan terrible que hasta Calvino tuvo que ampliar sus considerables poderes retóricos para poder explicarlo.[19]

En el pensamiento político, la segunda naturaleza asocial del hombre tenía dos resultados negativos inmediatos. Primero, implicaba que la sociedad y el Estado no eran asociaciones naturales, como los habían descrito los aristotélicos medievales. Eran enteramente distintos, por ejemplo, de la familia; mientras que la obediencia a los padres era natural, la sujeción política no lo era. Ésa era la razón por la cual Dios, sagaz y afable a la vez, llamaba padres a los gobernantes: "para llevarnos a [la sujeción] de manera más amable". La sumisión afectuosa al padre era, de manera general, una preparación para la vida política, un condicionamiento de la depravación humana; "apacigua nuestras mentes y las inclina a un hábito de sumisión".[20] Pero, de hecho, los magistrados no eran padres y no había obligación de

17 Calvino, *Sermons on the Epistles of St. Paul to Timothy and Titus*, Londres, 1579, sermón 39, sobre Timoteo, p. 452.

18 *Institutes*, II, ii, 16; Lagarde, *Recherches*, *op. cit.*, p. 176. El hombre entiende que la ley es necesaria, escribe Calvino; es verdad incluso "que se han sembrado algunas semillas de orden político en las mentes de todos" (II, ii, 13). Pero el reformador no parece sentir que estas "semillas" sean suficientes para explicar el espléndido desarrollo de la vida política de Grecia. Véase la discusión de este punto en François Wendel, *Calvin: The origins and development of his religious thought*, trad. de Philip Mairet, Londres, 1963, pp. 164, 192-194.

19 Puede encontrase una visión de la ley natural en Calvino muy diferente de la presentada aquí en J. T. McNeill, "Natural law in the teaching of the reformers", *Journal of Religion*, 26, 1946, pp. 179 y ss. McNeill argumenta a favor de la importancia de la ley natural en el trabajo de los reformadores, pero no se ocupa en profundidad de la teoría radical de la caída.

20 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 36, p. 213; *Institutes*, II, viii, 35.

amarlos. Amar a quienes están en lugares de autoridad era lo que Lutero recomendaba con frecuencia: en los escritos de Calvino se lo reemplaza casi siempre por "estimar", "honrar", "orar por", "obedecer".[21] No había, pues, una evolución histórica o moral desde la familia a sociedades más complejas, y el Estado, una vez establecido, no podía ser descrito con metáforas familiares. Calvino se apartó de la gran mayoría de los teóricos del siglo XVI que, si bien no insistían realmente en que el Estado no era más que una proyección *in extenso* de la familia, encontraban que la paternidad era la metáfora más útil para la autoridad política. Era más probable, ciertamente, que Calvino diera vuelta la metáfora y sugiriera que la paternidad era en realidad un cargo muy similar a la magistratura.[22]

Si la sociedad política no se desarrollaba orgánicamente a partir de la familia, tampoco era fundada mediante un proceso de consulta y contrato; ésta fue la segunda consecuencia negativa de la naturaleza asocial del hombre. Los salvajes racionales no fueron llevados al orden social de ninguna manera semejante a las descritas luego por Hobbes y Locke: reflexionando sobre los inconvenientes de su condición natural y elaborando un pacto con otros que habían reflexionado de manera similar. Calvino admitió el horror de la naturaleza y con frecuencia les ordenó a los hombres que estuvieran enormemente agradecidos de estar en sociedad. "Sabemos que los hombres son de una naturaleza tan perversa y aviesa, que todos les sacarían los ojos a sus prójimos, si no hubiera riendas que los contuviesen." El gobierno era "tan necesario para la humanidad como el pan y el agua, la luz y el aire, y de mucho mayor excelencia que ellos".[23] No obstante, mientras que los hombres podían comer y beber por su cuenta, no parecían ser capaces de ejercer el gobierno.

En su *Commentary on Genesis*, Calvino sugirió que el dominio y la servidumbre no tenían un origen natural; surgían de la segunda naturaleza humana, que había "corrompido violentamente" el orden natural original. Aparentemente, el dominio tenía sus orígenes en la fiereza de algunos jefes salvajes, que habían obligado a otros a someterse a ellos. La servidumbre fue ilegal al principio, pero "su uso [...] fue luego aceptado; lo excusa la necesidad".[24] Es obvio que esta descripción era inadecuada, por motivos que incluso Hobbes reconoció cuando requirió que la conquista fuese refrendada (si bien sólo en forma teórica) por un contrato. De lo contra-

21 Véase la lista de citas en Lagarde, *Recherches*, *op. cit.*, p. 247.
22 Véase, por ejemplo, *Institutes*, IV, xiii, 14.
23 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 142, p. 872; *Institutes*, IV, xx. 3.
24 Calvino, *A commentary upon the First Book of Moses, called Genesis*, trad. de Thomas Tymme, Londres, 1578, p. 270.

rio, no establecía legitimidad alguna ni un motivo escrupuloso para la obediencia. Para Calvino, era imposible que el dominio o la servidumbre fueran una creación del hombre. "Poseen un ansia que los mueve permanentemente a querer exaltarse demasiado a sí mismos. Tal ansia no permitirá que haya nunca una sujeción hasta que Dios la haya creado."[25] En realidad, Calvino fue más allá: no habría ni siquiera una sujeción no deseada ni una obediencia temerosa a un poder avasallador hasta que Dios actuase para transformar a los pecadores lujuriosos.

El hombre en la naturaleza estaba, por ende, solitario e impotente. Caído de la gracia divina, era incapaz hasta del consuelo de asociarse con otros hombres. Su alienación tenía un carácter doble: de Dios y de la sociedad. El Adán caído vivía como un animal aterrorizado; todos los otros animales, más feroces, estaban "armados para [su] destrucción". Era una vida que bien podría describirse –si a Calvino se le hubieran ocurrido los adjetivos– como desagradable, bestial y corta. Los hombres no tienen una vivienda fija ni una línea clara de trabajo –escribió– "vagan en la incertidumbre todos los días".[26] La vida humana, en el mejor de los casos, era cuestión de aprensión; Calvino, al igual que Hobbes, parece excesivamente consciente de los peligros que entraña, un temor extraordinario subyace bajo su preocupación por la disciplina y la sujeción. En disquisiciones largas y autocomplacientes insiste sobre las incertidumbres de la existencia; el desastre, reiteraba, es siempre inminente.[27] Finalmente, sólo la gracia divina, por supuesto, puede librar al hombre de esta "aprensión y temor extremos". Dios, empero, había establecido el orden político y social para todos los hombres, no sólo para los elegidos; si dichos órdenes no les otorgaban la liberación, les brindarían, por lo menos, "tranquilidad" y "seguridad".[28]

II

El orden de la naturaleza, escribió Calvino, es la obediencia a Dios. Si anteriormente había negado el carácter natural del Estado, puede decirse que esta afirmación cuestiona el carácter natural de la naturaleza. En el pen-

25 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 36, p. 217. Calvino continúa con una descripción perfectamente hobbesiana de la naturaleza humana; "tenemos en nosotros, por naturaleza, la maldita raíz del deseo de ascender".

26 *Institutes*, I, XVII, 10; III, X, 6. Véase la discusión de este tema en Biéler, *Pensée économique et sociale*, *op. cit.*, pp. 236-245.

27 Calvino, *Of the life or conversation of a Christian man*, trad. de Thomas Broke, s/l, 1549, sig. G_8, reverso-H_1; *Institutes*, I, xvii, 10.

28 *Institutes*, IV, XX, 2.

samiento calvinista, la naturaleza cesó por completo de ser un reino de causas secundarias, un mundo cuyas leyes fueron establecidas en tiempos lejanos, sujetas a la voluntad de Dios sólo en el caso extraordinario de un milagro. La providencia ya no consistía en la ley o en la premonición: "la providencia consiste en la acción". El orden eterno de la providencia se convirtió en un orden de acontecimientos circunstanciales y particulares; la causa de cada uno de ellos era la voluntad inmediata, activa, pero inescrutable, de Dios. Todo otro enfoque no dejaría "espacio para que Dios desplegara o ejerciera su favor paternal o sus juicios [...] como si la fecundidad de un año dado no fuera la bendición singular de Dios; como si las penurias y la hambruna no fueran su maldición y su venganza". Nuevamente, con mayor claridad aun: "no se levanta ni sopla viento alguno, si no por orden expresa de Dios".[29] Las órdenes de Dios, de hecho, formaron una suerte de patrón, y este patrón era lo que Calvino, a veces, calificaba de natural. Sin embargo, no dejaba de insistir en que no surgía de ninguna "concatenación perpetua ni serie intrincada de causas contenidas en la naturaleza", sino de "Dios el Árbitro y Gobernador de todas las cosas".[30] Este mismo Dios omnipotente y en actividad permanente podía violar los patrones de la naturaleza a voluntad y sus santos podían hacer lo mismo en cumplimiento de sus órdenes. Sus violaciones no eran más arbitrarias que el propio patrón.

En este orden de hechos acontecidos por decreto divino, el dominio y la servidumbre tenían su lugar. La autoridad y la sumisión no eran productos de una propensión natural o del cálculo racional, sino creaciones de Dios, que podía instruir en el temor de los magistrados a las bestias brutas, si así lo deseaba.[31] Era Dios quien instituía a los príncipes y era Dios quien implantaba el temor en los corazones de sus súbditos. Esto se demuestra –escribió Calvino– cada vez que vemos a miles de hombres, la ambición encendida, viviendo en silenciosa obediencia bajo la autoridad de un príncipe. Porque "no es otra la causa, sino que Dios arma con espada y poder a quien deberá ser excelente en este mundo". Más aun, también "inspira en los hombres ese miedo sin el cual, de hecho, nunca se someterían".[32] Dios

29 *Institutes*, I, xvi, 4, 5, 7.
30 *Institutes*, I, xvi, 8; véase también XVI, 9: "Lo que Dios decreta debe suceder necesariamente; *sin embargo, no es de necesidad absoluta o natural*" (las cursivas son de M. Walzer).
31 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 36, p. 214.
32 Calvino, *Commentaries upon the Prophet Daniel*, trad. de Arthur Golding, Londres, 1570, p. 85; *Homilies on I Samuel*, citado por Doumergue en *Jean Calvin*, *op. cit.*, V, p. 493.

era la causa de todos los hechos políticos y especialmente de hechos increíbles como el orden y la sujeción.

Al mismo tiempo que estableció de esta manera la obediencia, Dios comenzó la tarea –más difícil aun– de hacerla rigurosa, como si publicara una nueva edición de las leyes olvidadas de la naturaleza y la inocencia. Se trata del Decálogo, que puede tomarse, a los efectos prácticos, como una reafirmación plena y completa de la antigua ley natural. A diferencia del enfoque católico, repetido por Hooker precisamente a fines del siglo XVI, que encontraba un espacio en su teoría de la ley natural para la investigación imaginativa y las adaptaciones artificiosas de la razón humana, los calvinistas reconstruyeron la teoría como un sistema estricto y autoritario de "Deberás" y "No deberás". Identificando de manera persistente la ley natural con los diez mandamientos, transformaron las flexibles generalidades de los teóricos católicos en una serie de decretos positivos.[33] El mismo proceso que operaba en su tratamiento de la ley operaba en su tratamiento de la autoridad: ambas se ubicaban más allá de los límites de la naturaleza humana y de la razón humana; ambas representaban una rienda totalmente externa, aunque una ejercía su coerción sobre la conciencia y la otra sólo sobre el cuerpo.

El control era necesario como remedio para la caída.[34] Pero la caída no era la causa de la organización política; esto podría sugerir que los hombres habían buscado y encontrado ellos mismos un remedio para su miseria. De hecho, el orden social, el mandato y la obediencia fueron creados por Dios por sus propias razones inescrutables y sólo les eran útiles a la humanidad de manera incidental: "la autoridad que poseían los reyes y los gobernantes sobre todas las cosas de esta tierra no es consecuencia de la perversidad de los hombres, sino de la providencia y del ordenamiento sagrado de Dios, a quien le plugo regular los asuntos humanos de esta manera".[35] La ley socializante de Dios así como su gracia salvadora estuvieron siempre en su propio poder. Su ley (que exigía que los fieles amaran a sus prójimos) sería "responsabilidad de la conciencia [de un hombre], aunque no hubiera otro hombre sobre la tierra".[36]

33 Calvino, *Institutes*, IV, XX, 16; Lagarde, *Recherches*, *op. cit.*, p. 177; Chenevière, *Pensée politique*, *op. cit.*, pp. 73-77.

34 No como castigo: Doumergue, *Jean Calvin*, *op. cit.*, V, pp. 400 y 400n.

35 *Institutes*, IV, XX, 4; Chenevière, *Pensée politique*, *op. cit.*, pp. 125-128. Véase una interpretación diferente de este pasaje en Sheldon Wolin, "Calvin and the Reformation: The political education of protestantism", *American Political Science Review*, 51, junio de 1957, pp. 441-442.

36 *Institutes*, III, xix, 16.

Calvino a menudo argumenta desde la utilidad del orden político hasta la necesidad de la obediencia: "los príncipes nunca abusan de su poder vejando al bueno y al inocente, sino que en su tiranía retienen alguna muestra de un dominio justo: no puede haber tiranía que en algún sentido no sea una defensa para conservar la sociedad humana".[37] La asociabilidad, sin embargo, era tan aterradora que nunca podría ser una alternativa a la socialización forzosa; la utilidad, por ende, nunca se convirtió en un estándar crítico. Aun si la conservación de la sociedad humana hubiera sido, en verdad, el propósito de Dios cuando estableció el gobierno, no brindó ningún criterio mediante el cual meros súbditos pudieran formular opiniones políticas. No habían existido causas secundarias para la creación de los estados, en consecuencia, no había propósitos humanos que pudieran usarse para medir sus formas y sus actividades. El Adán caído estaba políticamente indefenso; a menudo tendría que arreglárselas con un rey como el que Calvino describe, en sus *Sermons on Timothy*, que había llegado al cargo por la violencia, que censuraba a Dios, un hipócrita, un hombre sin religión, un imbécil, un violador, una bestia, un ser afeminado y un asesino. En este caso, Calvino no se molestó en dar una explicación utilitaria; recurrió al único poder que podría hacer de un monstruo así el gobernante de sus semejantes: "sin embargo, si Dios lo honrara, él sabría por qué: debo, por lo tanto, estar satisfecho de ser su súbdito".[38]

Ésta era la razón cristiana de la sumisión; revelaba el pleno sentido del mandato de obediencia por motivos de conciencia. Un pagano no tendría, por supuesto, una razón como ésa, como tampoco, de hecho, un cristiano no regenerado. No habían recibido el mandato divino ni podían darse cuenta, en su condición de caídos, de los beneficios de la vida en sociedad. Sólo se sometían a la fuerza, a los actos de poder. Pero ¿era diferente la conducta de los verdaderos cristianos? El mandato divino de obedecer a los príncipes no era, en verdad, más que una "mejora" para las conciencias cristianas. Mientras que legitimaba la autoridad en general, no le otorgaba legitimidad a ningún soberano en particular, excepto al que realmente ostentaba y ejercía el poder. De hecho, la obediencia siempre se imponía por la fuerza, porque era sólo su intensidad lo que permitía reconocerla. "Mientras quiere que reinen [...] Dios provee a los reyes de autoridad, en tanto son capaces [...] de mantener bajo su mano y a su designio grandes multitudes de hombres."[39] Calvino ignoró la distinción

37 Calvino, *Romans*, p. 173.
38 Calvino, *Timothy and Titus*, sermón 46, sobre Timoteo, p. 552.
39 Calvino, *Daniel*, p. 84 verso.

medieval entre gobernantes legítimos y usurpadores; de hecho, condenó todo esfuerzo de hacer distinciones legales:

> No nos incumbe ser inquisitivos acerca del derecho y el título por el cual un príncipe reina [...] o si lo hace por herencia correcta y legal [...]. Para nosotros debería ser suficiente que gobernara. Porque no se han elevado a este estadio por su propia fuerza, sino que son colocados allí por la mano de Dios.[40]

El cristiano tenía una nueva razón para obedecer a tales reyes, pero no una manera nueva de reconocerlos; su esmerada obediencia no modificó en nada la naturaleza de la autoridad.

El argumento debe llevarse un paso más allá, hasta su inevitable conclusión hobbesiana: sólo se debía obedecer a un soberano en particular mientras tuviera el poder de imponer obediencia; su legitimidad no podía sobrevivir la derrota, porque un soberano derrotado era depuesto por Dios. Calvino encontró esta doctrina en el capítulo 38 del libro de Jeremías. El profeta le ordena al pueblo de Jerusalén que se rinda al invasor caldeo, y Calvino escribió:

> Aunque [...] el pueblo había jurado lealtad al rey hasta el fin, ahora Dios había entregado la ciudad a los caldeos y cesaba la obligación del juramento; porque cuando los gobiernos cambian, lo que los súbditos hubieran prometido ya no es vinculante [...] cuando un enemigo extranjero toma posesión de todo el país, la obligación del juramento cesa, no está en el poder de los hombres instalar príncipes porque le corresponde a Dios cambiar gobiernos como le plazca.[41]

III

La dura reivindicación que hace Calvino de la realidad política no se vio suavizada en absoluto por su exigencia de una obediencia escrupulosa. De hecho, incluso la conciencia estaba más controlada por el poder que por la bondad o la legalidad; los hombres estaban sujetos a la autoridad de Dios sólo porque eran criaturas formadas por él. El poder de Dios no

40 Calvino, *Timothy and Titus*, sermón 46, sobre Timoteo, p. 550; Calvino, *Romans*, p. 172.

41 Calvino, *Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah*, trad. ingl. de John Owen, Edimburgo, 1850, lectura 147; III, pp. 387-388.

era tema de investigación para los hombres; por lo tanto, los poderes que él estableció sobre la tierra no debían ser analizados muy de cerca por meros súbditos. Calvino reprimió específicamente la discusión sobre dos de los puntos más cruciales del pensamiento político: primero, la cuestión de la forma de gobierno; segundo, el contenido de la ley positiva. El primero en violar dichas prohibiciones fue, por supuesto, el mismo Calvino; en *Institución* y en los numerosos *Comentarios* volvió muchas veces al tema de la forma constitucional y afirmó su preferencia por alguna forma de Estado aristocrático y libre.[42] Sin embargo, casi no podía evitar un estilo incómodo al sucumbir así a esa tentación especulativa "con la que nuestras mentes no dejan de provocarnos". Tampoco es difícil detectar un toque de adulación dirigida a los ciudadanos ginebrinos que formaron su primer público. Era más importante, empero, la firmeza con la que –de manera tan poco característica– restaba importancia a sus propias opiniones:

> Todos estos comentarios, sin embargo, serán innecesarios para quienes están conformes con la voluntad del Señor. Pues si a él le place designar reyes para los reinos y senadores u otros magistrados para las ciudades libres, es nuestro deber ser obedientes a cualesquiera gobernantes que Dios haya establecido para los lugares donde residimos.[43]

Calvino reconocía que las circunstancias diferentes exigían formas de gobierno diferentes: era otro ejemplo de su respeto por la realidad política: "Los principios que guían [la discusión] deben depender de las circunstancias". La discusión, sin embargo no era en verdad muy provechosa; determinados pueblos en determinados momentos recibían de las manos de Dios las formas que necesitaban. Aunque no había sido tan misericordioso con otras naciones como lo había sido con los antiguos judíos, todos los sistemas políticos eran divinos en su origen.

¿Y el contenido de esos sistemas? Calvino presenta el problema en un fragmento de los *Sermons on the Fifth Book of Moses*, donde su uso del equívoco alcanza niveles casi artísticos:

> Cuando Dios ordena reyes, príncipes y magistrados, les da con ello la autoridad de legislar. Es verdad que deben aprender las leyes en su escuela,

42 Véase especialmente *Fifth Book of Moses*, sermón 101, p. 621; sermón 105, pp. 645 y ss.; *Institutes*, IV, XX, 8.

43 Calvino, *Institutes*, IV, XX, 8. No se considera seriamente esta retractación de Calvino ni se comprende plenamente su importancia en J. T. McNeill, "The democratic element in Calvin's thought", *Church History*, 18, 1949, pp. 153-171.

> de acuerdo con lo dicho acerca de que las leyes y las ordenanzas hechas para el bien común reciben su fuerza de la sabiduría divina. Sin embargo, a pesar de todo eso, las leyes civiles o políticas son hechas por los hombres. No obstante lo cual Dios no ha renunciado a algo que pudiera resultar en que mantuviera el dominio sobre los hombres, digo incluso respecto de la política exterior.[44]

"Es verdad que [...]. Sin embargo, a pesar de todo eso [...]. No obstante lo cual [...] digo, incluso"; ésta era, por cierto, una retórica de confusión. Es necesario extraer el punto de vista de Calvino, casi contra su voluntad, examinando las posibilidades que ocultaba su retórica. Para llevar a cabo esta tarea, resulta de crucial importancia el trabajo de Zwingli, porque el temprano reformador suizo había sugerido precisamente esa postura radical que la confusión de Calvino intentaba negar o eliminar.

Zwingli sacrificó la ley natural –tal como lo haría Calvino– en aras de la radical teoría protestante de la caída: "Lo primero que hay que considerar es que el hombre no puede encontrar la ley natural en sí mismo". El segundo Adán estaba moralmente indefenso hasta que Dios intervino e impartió los diez mandamientos. Zwingli, junto con la mayoría de los otros protestantes, redescubrieron entonces en el decálogo una ley natural de interpretación estricta. Pero el decálogo también contenía las primeras revelaciones de la religión verdadera, y el reformador suizo extrajo de allí una conclusión de importancia suprema: "La ley natural no es más que la verdadera religión y sólo el creyente puede comprenderla".[45] Con un enfoque como ése, era ciertamente difícil hacerle frente a la organización política de los griegos, aunque Zwingli –más admirador del mundo clásico que Calvino– estuvo muy cerca de describir a los estadistas de la Grecia y la Roma antiguas como integrantes de los elegidos de Dios.[46] Para sus contemporáneos, sin embargo, la posición de Zwingli exigía simplemente que sus leyes fueran bíblicas y sus gobernantes, cristianos. La indecisión de Calvino precisamente sobre este tema fue crucial para toda su visión de la política: alejándose con cautela del radicalismo del anterior reformador, no pudo encontrar un punto en el cual detenerse fácilmente.

Calvino no estaba dispuesto, en absoluto, a admitir que todo gobernante que no fuera cristiano hubiera sido ilegítimo. Estaba demasiado preocupado por el problema del orden como para emprender, aun en teoría, el

44 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 4, p. 21. Véase la discusión en Lagarde, *Recherches*, *op. cit.*, pp. 203 y ss.

45 Citado por Lagarde, *Recherches*, *op. cit.*, p. 143.

46 Wendel, *Calvin*, *op. cit.*, pp. 192-193.

derrocamiento de estados y reinos que Dios había establecido. De hecho, se inclinaba a aceptar que la legitimidad de cualquier autoridad quedaba demostrada por su mera existencia. Por otra parte, no podía otorgarles a los poderes naturales de hombres no cristianos (o no regenerados) la capacidad de dictar leyes moralmente apropiadas. Ciertamente, la política pagana, si bien necesaria y hasta legítima, no era deseable; las leyes y costumbres de los paganos, a menudo, les resultaban desagradables a los verdaderos cristianos. La conciencia cristiana, que era testigo común con Dios de los diez mandamientos, no sentiría ninguna conexión con una ley meramente secular, ningún reconocimiento interno de su justicia. El cristiano, no obstante, debe obedecer, obligado por el mandato previo y general de Dios de que se someta a los poderes existentes. Calvino llegó a la conclusión de que sólo este mandato era vinculante para la conciencia cristiana; ninguna ley específicamente humana tenía un poder vinculante similar a éste.[47] Sobre los temas de interés secular se podía tener una opinión libre o indiferente, por lo menos en lo que se refería a la conciencia; los hombres debían obedecer, pero podían rehusar su consentimiento interno. Al mismo tiempo, no era necesario protestar públicamente ni siquiera contra las costumbres más bárbaras. En los *Commentaries upon the Prophet Daniel*, Calvino dio pruebas de su piadosa ecuanimidad. Hizo notar que, cuando los acusadores de Daniel habían sido, a su vez, arrojados a los leones, sus mujeres y sus niños habían sido arrojados al foso con ellos. Esto parecería ser contrario a la justicia, escribió Calvino, y sin embargo no debería ser condenado públicamente:

> […] es mejor dejar este tema como algo libre. Porque sabemos que los reyes de Oriente […] ejercían un dominio cruel y bárbaro o más bien una tiranía sobre sus súbditos. Por lo tanto, no hay razón para que hombre alguno discuta demasiado sobre esta cuestión.[48]

Desaprobar cualquier aspecto de la existencia política era, en verdad, una cuestión interna.

La concepción de Calvino de la ley positiva parece muy semejante a esa posición radicalmente nominalista que apareció luego con toda claridad en la obra de Hobbes. De hecho, las únicas opciones que le quedaban al reformador ginebrino, una vez que hubo expresado su relativo desinterés por la ley natural, parecerían ser el biblicismo de Zwingli o un nomina-

47 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 20, p. 118; *Institutes*, IV, x, 5. Sobre el efecto de esta postura, véase Lagarde, *Recherches*, *op. cit.*, pp. 193 y ss.

48 Calvino, *Daniel*, pp. 114-115.

lismo extremo. Puede decirse que al argumentar en favor de la legitimidad independiente de una política secular, no cristiana, Calvino eligió la segunda posición.[49] Su nominalismo práctico tenía, por supuesto, la autoridad de un Dios inescrutable y protegía la conciencia de su impacto moralmente corrosivo, permitiéndole rehusar a que diera su consentimiento interno a leyes malvadas. Sin embargo, con esto no logró mucho más de lo que logró Hobbes con su doctrina del juicio privado. Puede decirse que el juicio privado de Hobbes fue una reducción secularizada de la conciencia calvinista.[50] Esta libertad interna limitada sólo era preservada, tanto en Hobbes como en Calvino, ubicando la ley positiva más allá del alcance del sujeto individual; si la conciencia no estaba conectada con la ley ni obligada por ella, no podía realizar juicios efectivos.

IV

Estas limitaciones a la especulación política eran inherentes al pensamiento de Calvino: paradójicamente, tenían sus raíces en su reconocimiento del valor independiente del mundo político. En la teoría de Tomás de Aquino, este mismo reconocimiento había sido posterior a un piadoso acuerdo con la naturaleza y había dado lugar a una extensa discusión de la ley y de las formas posibles de gobierno. Calvino no hizo un acuerdo tal; su validación de la política no fue un ofrecimiento de libre juego secular ni un reconocimiento de valor en el antiguo Adán. Se formó más bien a partir de un sentido severo y, a veces áspero, de las necesidades de la segunda naturaleza humana. Sin perder de vista la alienación y la aprensión del hombre natural, "para que los hombres no fueran como perros y gatos, atacándose entre sí",[51] Calvino aceptó la política, cualquiera fuese su forma, siempre y cuando cumpliera con su propósito general y estableciera un *orden de represión*. Esto, de hecho, puede ser interpretado como su definición del Estado.

Aunque la disciplina política no tenía absolutamente ninguna conexión con la gracia divina, representaba el primer triunfo sobre la aprensión secular, la inestabilidad y los terrores de la vida sin represión. Era la mera exis-

49 En el siglo XVII, el ministro hugonote Élie Merlat presentó explícitamente, con numerosas citas del propio Hobbes, lo que puede calificarse de implicaciones hobbesianas del pensamiento de Calvino. Véase la discusión de las ideas de Merlat en G. H. Dodge, *The political theory of the Huguenots of the Dispersion*, Nueva York, 1947, pp. 7-9.

50 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. de Michael Oakeshott, Oxford, 1960, p. 243 [trad. esp.: *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 1980].

51 Calvino, *Timothy and Titus*, sermón 14, sobre Tito, p. 1208.

tencia de las instituciones de la vida social lo que proveía, en primer lugar, la protección contra la aprensión. Dios había establecido las vocaciones, escribió Calvino, "para el caso de todas las aventuras que [el hombre] debería atravesar en el transcurso de su vida". "Será también un pequeño alivio para sus pesares, labores, problemas y otras cargas."[52] En su vocación, podría desarrollar un sentido preciso y limitado de responsabilidad tanto como una rutina diaria más o menos permanente. Dios también había hecho posible la existencia de la ley positiva y de un castigo cruel para quienes violaran sus preceptos, porque sin ley y castigo, "muchos hombres se verán perjudicados, porque el derecho de ningún hombre particular puede ser estable y seguro". Le dio la espada a los magistrados "para herir y destruir" a los malvados y para asegurar la paz y la "tranquilidad".[53] La tranquilidad social era, de hecho, el gran logro de la represión política. Curiosamente, Calvino usó la misma palabra para describir el efecto de la gracia divina: "Un Dios tranquilo tranquiliza todas las cosas".[54]

La ley y la disciplina política podían, entonces, producir una cierta tranquilidad interna. La ley fijaba el alcance de la actividad humana y del esfuerzo de este mundo; si no podía atar la conciencia, podía, por lo menos, establecer límites razonables al pecado y así calmar el terror de los escrupulosos. En su tratamiento del usurero, Calvino brinda un ejemplo interesante de este proceso psicológico. Veía al usurero como un hombre asustado, que murmuraba nerviosamente para sí mismo:

> Debo usar un medio así, debo realizar una proeza tal, debo investigar ese negocio; de lo contrario, me quedaré atrás en todo, sólo me iré consumiendo, no llegaré ni a la mitad de mis ingresos, si no procedo así.[55]

Calvino le aseguró a este pecador que ante Dios sería responsable de sus actos, pero entretanto le ofreció una especie de consuelo secular: "Sería deseable que toda la usura […] fuese desterrada. Como esto no puede lograrse, deberá verse qué se puede lograr para el bien común".[56] La usura es tratada, por ende, como un problema político. Calvino disolvió la distinción medieval entre el incremento natural representado por la renta sobre

52 Calvino, *Life or conversation*, sig. K_2; *Institutes*, II, x, 6.
53 Calvino, *Daniel*, p. 97, reverso; *Romans*, p. 173; *Institutes*, IV, XX, 2.
54 *Institutes*, III, xxiv, 4. Calvino está citando a San Bernardo, que no aparece muy frecuentemente en las páginas de *Institutes*.
55 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 134, p. 821.
56 Calvino, "Letter on usury", en *Usury laws… The opinions of Jeremy Bentham and John Calvin*, Nueva York, 1881, p. 34.

la tierra y el incremento no natural representado por los intereses sobre el dinero: si uno no se "quedaba en las palabras", sino que "investigaba las cosas", era obvio que la renta y el interés eran factores económicos y sociales similares.[57] Para determinar el bien común respecto de estos hechos, los fragmentos de las Escrituras resultaban de poca utilidad; Calvino tenía muy escaso interés en los argumentos tradicionales tanto de la naturaleza como de la teología. Apeló, en cambio, a las "reglas de la equidad", y éstas sólo eran reglas positivas. Un sínodo hugonote temprano, bajo la severa conducción de Calvino, adoptó con precisión esta postura: "Todas las personas deberán observar cuidadosamente los edictos reales y las reglas de la caridad respecto de los intereses sobre el dinero". La verdadera función del rey quedó más clara en otro caso considerado por los casuistas hugonotes: la posibilidad de comprar mercancías robadas por los piratas. El ministro respondió: "Si el magistrado consiente en que sean vendidas, pueden ser compradas con *la conciencia tranquila*; si la venta es clandestina, no deben comprarse".[58]

Dadas las leyes existentes en Ginebra y en Francia, Calvino estaba dispuesto a conceder que "ante los hombres, [la usura] no será condenada como robo".[59] Sólo era cuestión de fijar la tasa de interés y esto lo determinaba la autoridad política. El ciudadano obediente todavía podría ser un pecador ante Dios, pero al regular el grado de pecaminosidad, el Estado modificaba su aprensión. Al mismo tiempo, lo preparaba para una regulación y un control ulteriores. Éste es, por ende, el verdadero sentido que debe darse a los ocasionales comentarios de Calvino sobre la usura. Mientras que no representan en modo alguno una recomendación entusiasta de los negocios como modo de vida –un comentarista del siglo XVII dice con acierto que Calvino trataba los intereses como un boticario trata el veneno–[60] las opiniones de Calvino siguen un patrón de franco reconocimiento de la actividad terrenal. El propósito subyacente de este reconocimiento era fijar toda la actividad dentro de límites políticamente aceptables y preparar a los hombres para la disciplina cristiana.

57 Citado en Henri Hauser, *Les débuts du capitalisme*, París, 1927, pp. 54-55; véase la discusión en pp. 66 y s.

58 *Synodicon in Gallia Reformata: or, The Acts, Decisions, Decrees, and Canons of those Famous National Councils of the Reformed Churches in France*, ed. de John Quick, Londres, 1692, pp. 9, 34 (las cursivas son de M. Walzer).

59 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 134, p. 821. Biéler sugiere una interpretación algo diferente de estos y otros textos. *Pensée économique et sociale*, *op. cit.*, pp. 453-473.

60 Citado en Hauser, *Les débuts*, *op. cit.*, p. 45.

La obediencia a los mandatos de la autoridad establecida fue, antes que nada, lo que logró mitigar la aprensión secular. Calvino no tenía nada para decir acerca de la superación emocional del terror y la soledad a través del amor. Su príncipe o magistrado no era un padre que mezclara el afecto paterno con la disciplina. En consonancia con su actitud enteramente despojada de emoción hacia la realidad política, Calvino veía al magistrado como un funcionario, sin personalidad significativa, malvado como todos los hombres, carente por completo de carisma. El poder no conllevaba ninguna virtud especial, los poderosos "no eran mejores que otros", y sus súbditos les obedecían con frialdad y les decían: "Está bien, Señor, éstos reinan en tu nombre".[61] El reconocimiento que hizo Calvino de la autoridad política fue, por ende, el fin del misterio político. El Estado era un hecho, una cuestión de fuerza y organización. Era útil y necesario en razón de la dramática indefensión del hombre; además, el orden político reconfortaba y consolaba. Pero eso era todo.

Es obvio que una política como ésta no alcanzaba a trascender plenamente la aprensión. No ofrecía un sentido de libertad humana ni de unión fraterna. Así como en su teología, Calvino se interesaba de manera permanente e insistente en la obediencia, no en la reconciliación. Ni siquiera sería injusto sugerir que intentaba mantener un cierto grado de aprensión fundamental, ya que sin ella la disciplina política no ejercería ningún control sobre los hombres. En su teología, veía las incertidumbres y las dudas que afligían a los piadosos como ejercicios útiles para fortalecer su fe. El desorden y el tumulto tenían un papel similar en el fortalecimiento de los vínculos de autoridad. Para que los hombres no se sientan demasiado seguros, Dios "permite que con frecuencia los inquieten y los infecten las guerras". Se ocupaba de que "no [hubiera] un estado firme o estable sobre la tierra"[62] y de esa manera enfatizaba, una y otra vez, la precariedad del orden y la necesidad de la represión.

EL ESTADO COMO DISCIPLINA CRISTIANA

I

La represión secular era sólo la piedra fundacional de una forma de gobierno cristiana: brindaba un mínimo de control social y consuelo, revelaba sólo

61 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 36, p. 216; *Job*, sermón 131, p. 674.

62 *Institutes*, III, ix, 1; *Daniel*, p. 63.

el logro más rudimentario del poder soberano de Dios y de la fuerza bruta del hombre. Sin embargo, Calvino pareció, a veces, argumentar que el antiguo Adán no podía esperar nada mejor. En su enumeración de las obligaciones políticas de reyes y magistrados, sólo exigió "justicia":

> Quienes gobiernan bien no pueden administrar rectitud y buen juicio, sino siendo cuidadosos de otorgar a cada uno lo que merece, y esto lo harán controlando la audacia de los malvados y defendiendo al bueno y al inocente; *esto es lo único que puede esperarse de los reyes de este mundo.*
>
> Ahora en la política, *lo único que debe buscarse* es que ningún hombre intente nada contra su prójimo, que los hombres no se hagan daño entre sí, que los hombres no obren para displacer de los otros, ni en los bienes, ni en la persona o en el nombre, y que cualquiera que ofenda así, sea castigado.[63]

Sin embargo, en otras oportunidades, Calvino insiste en las obligaciones religiosas de los magistrados y niega que una justicia puramente secular tenga algún valor:

> Son disparatadas todas las leyes que ignoran los reclamos de Dios y se ocupan meramente de los intereses de los hombres.
>
> ¿Qué son, entonces, los estados de honor y todas las dignidades del mundo? Son todos medios para lograr que Dios pueda reinar sobre nosotros [...]. Entonces, ¿qué deben hacer reyes, emperadores y magistrados? Deben ocuparse de que Dios sea alabado y magnificado.[64]

Tomadas fuera de contexto como aquí, estas diferentes formulaciones parecen claramente contradictorias. Sin embargo, en cualquiera de sus sermones o tratados, Calvino oculta con sagacidad las dificultades que presenta su postura. La defensa de la represión secular y la afirmación de "los reclamos de Dios" están entretejidos de manera tan estrecha que resulta extremadamente difícil separarlas. Y, tal vez, hacerlo no brinde plena justicia a las intenciones de Calvino. Es, empero, la única manera de explicar sus logros en Ginebra y de revelar las fuentes dentro de su pensamiento de ese radicalismo que, en forma permanente, se desataba entre sus segui-

63 Calvino, *Jeremiah*, lectura 85; III, p. 142; Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 116, p. 710 (las cursivas son de M. Walzer).

64 *Institutes*, IV, XX, 9; *Fifth Book of Moses*, sermón 4, p. 22. Véase también la dedicatoria de *Institutes*: "Porque donde no se hace de la gloria de Dios el objetivo del gobierno, no hay soberanía legítima, sino usurpación".

dores. La ideología de Calvino tiene sus raíces en el pesimismo secular de las primeras dos citas, pero sólo se desarrolla plenamente en la piadosa determinación de las dos últimas.

Aun cuando defendía la represión más brutal, Calvino insistía en que era inadecuada. Buscaba establecer un mayor grado de control sobre el antiguo Adán y una tranquilidad que fuera diferente en lo cualitativo: los dos juntos serían producto de la disciplina cristiana. La reconciliación y la unión no eran objetivos de Calvino; descartaba la utopía como "una fantasía absurda que tenían los judíos".[65] Su insistencia morbosa en el tema de la maldad humana determinaba tanto la calidad de su nueva disciplina como la calidad de la represión, antigua y conocida: el hombre caído era el objeto de ambas. Pero los cristianos, pensaba Calvino, debían ser sujetos del control social, a la vez que objetos de éste, porque lo que reclamaba Dios era obediencia voluntaria. Como el Estado secular, la comunidad cristiana debía ser coercitiva; a diferencia del Estado secular, debía fundarse en el consentimiento de hombres escrupulosos. En el calvinismo, se unieron la conciencia y la coerción de manera similar a como se unieron posteriormente en la voluntad general de Rousseau. De hecho, es posible imaginar las dos concepciones de la vida política que aparecen en el pensamiento de Calvino como anticipaciones cristianas de los dos diferentes autoritarismos de Hobbes y de Rousseau. Igual que el posterior escritor francés, Calvino tenía una aguda conciencia del enorme aumento de control social que resultaría si se pudiera hacer que los mismos seres humanos desearan ese control y lo consintieran en sus corazones. En la teoría de Calvino, esto era precisamente lo que hacía el creyente cristiano, y esto es lo que los santos lograron, en verdad, en sus vidas privadas, en sus iglesias y sus congregaciones, y en esos estados y comunidades donde lograron llegar al poder.

II

Mientras que el orden secular sólo podía reprimir la naturaleza, la religión podía transformarla. La prueba más clara y dramática de esto es el tratamiento que Calvino hizo de la familia. El Estado era un orden enteramente distinto de la familia; en los escritos de Calvino no se describe ninguna conexión entre ellos. El Estado no es superior, sólo es diferente; no

65 Calvino, *Against the Anabaptists*, sig. E_3. Biéler llama a la disciplina cristiana "la société provisoire" porque no alcanza el objetivo último de la historia: el reino de Cristo; véase *Pensée économique et sociale*, *op. cit.*, pp. 256-265.

requiere un cambio en las relaciones familiares, como tampoco que se fortalecieran o se aflojaran los lazos domésticos. Pero la hermandad cristiana destruyó esos lazos. No había hombre, escribió Calvino, que pudiera "continuar con determinación en el Evangelio, a menos que olvidase a su padre y a su madre y abandonase a su mujer y entregase a sus propios hijos". Esto era, de hecho, doctrina evangélica tradicional, y Calvino citó con aprobación la intimación de Lucas: "No podemos ser discípulos de [...] Cristo, si no aborrecemos a padre y madre" (y, continúa Lucas, a mujer e hijos, y a hermanos y hermanas).[66] Calvino vuelve a citar el fragmento de Éxodo en el cual Moisés condujo la matanza de los adoradores del becerro de oro: "demostraréis que sois justamente celosos en el servicio de Dios" comentó Calvino, "en que matáis a vuestros propios hermanos sin tener piedad, para que, en este caso, la ley de la naturaleza sea destruida, para mostrar que Dios está por encima de todo".[67] Esta clase de fanatismo, como se verá, puede tener propósitos políticos tanto como propósitos evangélicos. Pero sirvió también a un propósito más inmediato, reflejando y justificando parte de la experiencia de los reformadores tempranos.

Calvino les escribía frecuente e insistentemente a los conversos franceses que dejaran a sus padres y su tierra natal y se unieran a la "hermandad de los fieles" en Ginebra".[68] ¿Es que Abraham, como declara Theodore Beza, "no había dejado padres, patria, bienes con dioses y todo?"[69] La trilogía de renunciación de Beza (que puede resumirse: padre, patria y tierras del padre) se convirtió en una pieza fija de la retórica de los calvinistas. La alteraron levemente para aplicarla a las mujeres: "¡Cuántas mujeres cristianas hay –exclama Calvino– cuyos hijos las mantienen cautivas!".[70] La hermandad cristiana requiere el sacrificio de todos los lazos familiares. Ésta había sido, por cierto, la experiencia del mismo Calvino, de Beza, Hotman y de muchos otros protestantes del siglo XVI.

La familia así desgarrada, por orden de Dios y en aras de la hermandad, fue reconstruida al poco tiempo. Mientras que el ataque evangélico se había endurecido en las instituciones del celibato y el monasticismo, Calvino unió a la familia y al mundo como lugares adecuados para el ejercicio de la piedad cristiana. Pero no reconstituyó la familia como una

66 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 194, pp. 1203-1204; Lucas 14:26.
67 *Ibid*., la referencia es a Éxodo, 32:27.
68 *Letters of John Calvin*, ed. de Jules Bonnet, trad. del ingl. de David Constable, Edimburgo, 1855, I, pp. 371-373; II, pp. 78, 165-167.
69 Theodore Beza, *A tragedy of Abraham's sacrifice*, trad. ingl. de Arthur Golding, Londres, 1577, ed. e introd. de Malcolm Wallace, Toronto, 1906, p. 18.
70 Calvino, *Letters*, II, 78.

asociación natural. De hecho, le gustaba recordarles a los padres que "no han alcanzado esta condición, sino por haber sido designados por la Divina Providencia [...]. El título de padre es una marca que Dios ha colocado sobre los hombres". La unión matrimonial, explica uno de los alumnos más entusiastas de Calvino, es solamente la condición de la procreación; Dios es la causa. La autoridad paterna, entonces, no era enteramente natural: "si los hombres y las mujeres tienen hijos, éstos deben comprender que no les deben sometimiento a los padres, a menos que ellos mismos sean dominados por Dios".[71] ¿Qué había hecho Calvino cuando abandonó Francia sino obedecer a Dios antes que a su padre?

"La familia de un creyente debe ser como una pequeña iglesia." Ésta era la descripción de las relaciones familiares cristianas que Calvino repetía a menudo. Entre los paganos, continuaba Calvino, la familia sería "una imagen y figura del gobierno público", es decir, del orden secular. Pero entre los cristianos la familia debía ordenarse en estricta obediencia de los mandatos de Dios. La paternidad se transformaba en un cargo divino, con sus deberes y sus obligaciones prescritos en la Palabra; no se diferenciaban de los impuestos al magistrado cristiano: gobernar a sus súbditos (aquí: mujer, hijos y sirvientes) de modo tal que se honrara a Dios entre ellos.[72] Para que la familia se convirtiera en un elemento constitutivo de la disciplina cristiana, Calvino eliminó radicalmente el énfasis que había en los aspectos naturales y afectivos de la paternidad y acentuó dramáticamente los rasgos autoritarios. El padre se convirtió, por así decir, en el representante de Dios y en el magistrado cristiano en la familia.

En el pensamiento calvinista, no había, lógicamente, lugar para esta extensión del cuidado paterno que ocultaba las verdaderas formas del dominio feudal y de la servidumbre. La familia reconstruida formaba una "*pequeña* Iglesia", y sus miembros también eran miembros de la Iglesia mayor establecida en la vecindad, sujeta a la disciplina de los ancianos así como a la del padre. A largo plazo, el calvinismo tendía a limitar el alcance del poder paterno y ubicaba a la familia dentro de un sistema disciplinario mayor. Esta tendencia era visible, incluso en la Ginebra burguesa, pero era todavía más intensa entre los hugonotes franceses. Como los ministros hugonotes le delegaban todos los temas importantes a Calvino, puede suponerse que asumió como propia, junto a ellos, la lucha contra las prerrogativas del poder feudal. Los ministros le exigían a la nobleza que sus miembros, como

71 Doumergue, *Jean Calvin*, *op. cit.*, v, 508; *Institutes*, II, viii, 26; *Fifth Book of Moses*, sermón 36, pp. 213-215.

72 Calvino, *Timothy and Titus*, sermón 23, sobre Timoteo, p. 282. Véase Biéler, *Pensée économique et sociale*, *op. cit.*, pp. 259 y s.

todos los hombres, transformaran a sus familias en iglesias y que los hombres formaran consistorios. No podían aprobar, empero, esa "Iglesia" constituida por un noble que, con un pastor privado, convertía su corte en una congregación privada. Los ministros son "entregados al servicio de la Iglesia" decretó un sínodo hugonote, "y no a las personas y palacios de grandes señores, aunque sus familias puedan igualar en número a algunas iglesias [...]. Lo que se espera de los señores es que, en sus desplazamientos, no se lleven consigo [...] a los ministros de la Iglesia".[73] De acuerdo con la disciplina de los hugonotes, cuando los nobles no estaban acompañando al rey en sus desplazamientos, debían unirse a una Iglesia regular y someterse a su autoridad. De hecho, casi no debían pensar en su familia y en su devoción privada, limitando el alcance de la primera y conduciendo ellos mismos la segunda. Debían aceptar que eran miembros de la comunidad local de cristianos, en igualdad de condiciones con todos sus dependientes. En sus memorias, Mme. de Mornay, esposa de Philippe, el "papa" hugonote que fue muy probablemente el autor de *Vindiciae contra Tyrannos*, describió airadamente lo que implicaba esa membresía. Mientras que a ella se le negaba el ingreso a la comunidad a causa de su peinado, debía contemplar con furia cómo sus sirvientes eran admitidos. Los ministros puritanos y la dama de la nobleza que insistía en vestirse de acuerdo con su estatus siguieron debatiendo durante meses acerca de los usos cristianos de las horquillas y otros adornos para el cabello. La seriedad mortal con que ambas partes trataban el tema sugiere una verdadera lucha de titanes entre el orgullo de la aristocracia y las pretensiones del clero. Si bien –muy convenientemente– no se llegó a una conclusión definitiva, no es difícil imaginar el efecto de una contienda tal sobre el poder feudal.[74]

Calvino no estaba involucrado directamente en tales conflictos sociales y su actitud final hacia el feudalismo fue de avenencia. Permitía la servidumbre y sólo exigía que el señor recordase la dignidad divina: "los grandes deben comprender que tienen que indicar el camino a sus inferiores y subordinados".[75] Éste se convirtió en el frecuente mandato de los escritores calvinistas; ya que hacía referencia a que Dios le había ordenado a Abraham que circuncidase a sus sirvientes, instaban a los nobles a que difun-

73 *Synodicon*, *op. cit.*, p. 66.

74 *A Huguenot Family in the Sixteenth Century: The Memoirs of Philippe de Mornay, Sieur de Plessis Marly, Written by his Wife*, trad. e introd. de Lucy Crump, Londres, s/f, pp. 64, 198 y ss. "M. Bironier y otro anciano fueron [...] enviados a ella para informarle que no sería admitida si tenía puesta una peluca, pero sus sirvientes hombres tal vez [...] fueran admitidos" (p. 211).

75 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 166, p. 1028.

dieran la verdadera religión entre sus dependientes. Mientras la nobleza se mantuviera como un instrumento útil y disponible para las manos cristianas, su reconstitución calvinista sería problemática.

III

El uso de la autoridad feudal para convertir a los sirvientes y dependientes sugiere que la Iglesia era algo más que una colección de piadosos fugitivos que huían de padres y señores. Era también una institución coercitiva cuyo objetivo era llevar a los hombres a la "obediencia del Evangelio", es decir: no abrirlos a la gracia, sino exponerlos al mandato. La religión producía una contraadministración respecto del Estado; como preludio a la admisión del Estado en el mundo de designios religiosos, Calvino permitió la entrada de la política en la religión. A menudo describió la Iglesia como una comunidad; la metáfora es una clave significativa para entender su pensamiento. Ciertamente, la política había desempeñado su papel en la Iglesia católica por mucho tiempo, pero es enteramente correcta la concepción de un escritor reciente que describe a Calvino como el educador político del protestantismo.[76] La distinción absoluta que hacía Lutero entre la existencia espiritual y la temporal había sugerido que el Estado sólo podía ser un orden represivo y la política podía interesarles únicamente a los pecadores. Los cristianos ya habitaban otro mundo, al que no pertenecían la organización, la autoridad ni la coerción. Los hombres regenerados, escribió el reformador alemán, "no necesitan de ninguna relación humana. Se comunican internamente a través de la Palabra".[77] Calvino habría reconocido esto como una descripción de la Iglesia invisible y no le habría interesado demasiado. Sospechaba, quizá, que la piedad no tendría mucho valor, ni siquiera para Dios, a menos que fuera posible organizarla.

Como orden social, la Iglesia necesitaba el aparato del gobierno terrenal. Calvino describió extensamente este gobierno y es probable que, en los cien años siguientes, diferentes tipos de calvinistas hayan escrito más tratados sobre la organización eclesiástica que sobre cualquier otro tema. El punto central de este enorme corpus de literatura fue que las formas de la organización eclesiástica, a diferencia de las del poder secular, no dependían de las circunstancias, de los hechos del poder ni de los patrones de legalidad, sino que habían sido establecidas para todos los tiempos en la

76 Wolin, "Calvin and the Reformation", *op. cit.*, especialmente p. 440.
77 Citado por Lagarde, *Recherches*, *op. cit.*, p. 296.

palabra de Dios. El Estado secular estaba sujeto simplemente al cambio, pero la Iglesia se sujetaba sólo a la corrupción y la reforma.[78]

La Iglesia calvinista era una organización inclusiva de cristianos que hacían profesión de fe, santos e hipócritas por igual, gobernados por un comité selecto de ministros y laicos. La admisión de laicos al gobierno de la Iglesia fue el resultado de esa desmitificación que había experimentado el clero durante la Reforma. Los clérigos, sin duda, seguían ejerciendo un poder considerable, pero ya no poseían superioridad personal. El profundo respeto que antes inspirara el supuesto celibato había desaparecido para siempre. Esta nueva igualdad entre los creyentes podría haber producido una nueva democracia en la Iglesia: supuestamente, los miembros laicos que se sentaban junto a los ministros y que siempre eran mayoría eran elegidos por la congregación. En realidad, eran elegidos por la conducción existente de la Iglesia y, a menos que hubiera una oposición activa (y divina), se daba por sentado el consentimiento tácito de todos sus miembros.[79] El valor político de la participación de los laicos, sin embargo, no dependía de sus procedimientos formales; la mayor edad, junto con el cargo de diácono, tenía el efecto de una cierta integración en la organización de la Iglesia que había sido previamente imposible, debido a la brecha moral entre los laicos y los clérigos que los gobernaban.

Calvino tenía un marcado sentido de la Iglesia como sociedad política; diseñó una disciplina moral que debía ajustar y estabilizar los lazos de confraternidad. Se daban a la asamblea de ministros y ancianos grandes poderes de investigación y de castigo "espiritual", "una autoridad absoluta e irresponsable, reforzada por el poder de la excomunión".[80] Pero ese poder sólo podía ejercerse si recibía algún grado de aceptación por parte del pueblo. Así como hubiera resultado imposible sin la participación de los laicos, tampoco hubiera sido plenamente efectivo, a menos que esa participación hubiera sido universal. Las investigaciones de los ancianos de la Iglesia dependían de la "vigilancia mutua" de los miembros de la Iglesia. La disciplina calvinista requería una obediencia directa y voluntaria de la

78 Véase la descripción de Calvino de la Iglesia antigua como "una verdadera ejemplificación de la institución divina", *Institutes*, IV, iv, 1.

79 En Ginebra, los ancianos eran elegidos por el Concejo de los Doscientos de la ciudad, a partir de una lista de nombres que presentaba el Consejo Menor (y recomendada –tras la victoria final de Calvino– por los ministros); véase James Mackinnon, *Calvin and the Reformation*, Londres, 1936, pp. 80-81.

80 Mark Pattison, "Calvin at Geneva", en *Essays of the Late Mark Pattison*, ed. de Henry Nettleship, Oxford, 1889, II, p. 25. Ésta es una excelente caracterización de la disciplina calvinista. Véase también *Institutes*, IV, xii, 1 y ss.

palabra de Dios tal como la representaban las reglamentaciones del consistorio. Se diferenciaba, por ende, de los controles establecidos por el Estado secular, donde la obediencia era impuesta por la fuerza y determinada por una ley que no tenía ningún derecho sobre la conciencia. La disciplina religiosa intensificaba el orden que ya se había alcanzado mediante la represión secular.

En la práctica, no todos los miembros de la Iglesia respondían voluntariamente a la nueva disciplina; había muchos a quienes se vigilaba, se investigaba, se castigaba y si se mantenían recalcitrantes tras muchas advertencias, finalmente se los excomulgaba. A causa de su elevada concepción de la soberanía divina, Calvino no podía afirmar que la exclusión de la Iglesia fuera una condena absoluta a una eternidad en el infierno; por otra parte, no se atrevía a renunciar a un instrumento disciplinario tan poderoso. "La Iglesia obliga a aquel a quien excomulga –escribió– no porque lo entregue a la ruina y la desesperación perpetuas, sino porque condena su vida y sus costumbres, y le advierte que puede caer en la condenación final."[81] En última instancia, como veremos, el pecador condenado sería expulsado de la comunidad de los santos: la excomunión era un mandato terrenal. De manera similar, a aquellos a quienes la Iglesia admitía en la comunión se les "advertía" sobre su salvación final. Pero eran santos de este mundo y cosechaban, por lo tanto, recompensas inmediatas por sus vidas y costumbres piadosas. Éstos eran los que vigilaban, investigaban y castigaban a los otros.

El calvinismo tuvo la tendencia de mantener separados a los que integraban la comunidad, no sólo de los excomulgados, sino también de todos aquellos cuya obediencia no fuera perfecta o que no participaran de manera entusiasta en el gobierno comunitario. Los santos eran un grupo estrechamente disciplinado, el ejemplo supremo del poder organizativo de la nueva ideología. Habían demostrado, con un riguroso autocontrol, que se habían regenerado; su accionar en el mundo era prueba de ello. No se retiraban a una especie de éxtasis interno. "Es ciertamente obligación de un cristiano –escribió Calvino– ascender más allá de una mera búsqueda para asegurarse la salvación de su propia alma." En cambio, debía "establecer como motivo primordial de su existencia el celo por anunciar la gloria de Dios".[82] Mientras que Calvino insistía de manera convencional en que la Tierra debería volverse "vil en nuestra consideración", la revalori-

81 *Institutes*, IV, xi, 1.
82 "Reply by John Calvin to the Letter of Cardinal Sadolet to the Senate and People of Geneva" (1539), en *Theological Treatises*, trad. e introd. de J. K. S. Reid, Filadelfia, 1954, p. 228.

zaba simultáneamente como escenario de la gloria de Dios. Era aquí donde el hombre religioso descubría su verdadera función. El santo era el activista cristiano militante, y su actividad lo llevaba fuera de la Iglesia. No sólo participaba en el gobierno de la congregación; también creaba la comunidad santa.

IV

Los cargos en la Iglesia solían ser cubiertos con bastante regularidad por los miembros más ricos y poderosos de la comunidad laica; al mismo tiempo, los hombres que ascendían dentro de la organización eclesiástica, al adquirir mayor prestigio y autoestima, también podían acceder a algún puesto de gobierno en el Estado. En ambos casos, la participación laica fue un factor eficaz en la introducción de la Iglesia en el orden secular. En Ginebra –excepto cuando el poder de Calvino había llegado a su punto culminante–, el resultado, en realidad, consistió en que se otorgó supremacía eclesiástica al Concejo de la ciudad. Pero a los ciudadanos que formaban parte del consistorio les resultaba difícil no imitar de algún modo su tono moral, especialmente cuando ese tono lo dictaban figuras autoritarias, como Calvino o su primer discípulo Beza. De regreso a la asamblea de ciudadanos, llevaban consigo un sentido elevado de responsabilidad religiosa que, rápidamente, se manifestaba en leyes civiles y en decretos. Una reciprocidad minuciosa entre el cargo político y el religioso fue, de hecho, la base de su integración, aun cuando esa integración nunca se completara legalmente, ya que Calvino, convencido tanto de la naturaleza precaria de la fe como del poder preponderante del orden secular, estaba seguro de que nunca sucedería. Se conformaba con apelar a la conciencia laica, siempre y cuando pudiera hacerlo desde alguna posición religiosa independiente. "*Si* [...] *veis* que nuestro Concejo proviene de la palabra sagrada del Evangelio –le escribió Calvino a los magistrados de Ginebra– aseguraos de que estas observaciones sean recibidas y obedecidas en vuestra ciudad".[83]

La responsabilidad religiosa del magistrado cristiano tenía su correlato en los deberes igualmente religiosos de los ciudadanos comunes. Si el hombre común no tenía muchas posibilidades de llegar a ser un anciano, podría aun (con la ayuda de Dios) llegar a ser padre, cargo con obligaciones similares, pero que abarcaba una sociedad más limitada. Como "santo padre de familia", siempre estaría ocupado en los "piadosos *ejercicios*" de gober-

83 Calvino, *Articles Concerning the Organization of the Church and of Worship at Geneva*, en *Theological Treatises*, 1537, p. 49 (las cursivas son de M. Walzer).

nar esa pequeña iglesia formada por su hogar. La devoción familiar reproducía la devoción de la comunidad de la Iglesia mayor; el culto y la disciplina se duplicaban y los hombres sujetos al poder del consistorio ejercían ese poder en sus propios hogares. De esta manera, se preparaban para ser ciudadanos escrupulosos del Estado cristiano.

Se presuponía que la coincidencia de creyente y ciudadano sería un rasgo permanente de la nueva disciplina. La cooperación que Calvino requería de la ley secular era que el castigo final de un excomulgado impenitente fuera el exilio.[84] Su insistencia se debía no tanto a que la "muerte civil" fuera a prefigurar la muerte espiritual del pecador, sino más bien al deseo de mantener la pureza moral del Estado cristiano. La pureza no sería perfecta, porque habría muchos ciudadanos del Estado en un cierto limbo espiritual mientras eran prevenidos o castigados por los inquisidores del consistorio. Pero era necesario dejar claro el precio de una rebeldía definitiva.

La identidad entre creyente y ciudadano se manifestaba dramáticamente en el juramento cívico que, de hecho, convirtió a Ginebra en una comunidad pactada. Calvino estuvo al frente de los ministros cuando en 1537 exigieron que la ciudad entera hiciera profesión pública de su nueva fe; deseaba –como ha escrito un historiador de Ginebra– que "la sociedad civil estuviera compuesta íntegramente por los miembros cristianos de la sociedad religiosa y sólo por ellos".[85] Aunque el triunfo resultó ser sólo temporal y, luego, debió confirmarse, los ministros se salieron con la suya: el pueblo de Ginebra aceptó la profesión de fe y juró obedecer los diez mandamientos al mismo tiempo que juraban su lealtad a la ciudad.[86] Éste fue el primero de esos juramentos y pactos nacionales o cívicos a los que habrían de comprometerse los calvinistas; obviamente, estaban redactados según el modelo de los pactos bíblicos entre Dios y los judíos, y proporcionaban parte de ese mismo sentimiento de elegir y ser elegidos. La idea del pacto es una clave de extrema importancia para la comprensión de la naturaleza de esa represión más elevada que Calvino veía como el objeto de la política cristiana.

En su teología, Calvino distinguía entre pactos de ley y pactos de gracia. Los pactos del Antiguo Testamento que se usaron como modelos para el juramento de Ginebra eran combinaciones de ambos. Como ningún ser humano podría obedecer el código deuteronómico a la perfección, Dios

84 Georges Goyau, *Une ville-église: Genève*, París, 1919, I, pp. 32-33, 65.
85 *Ibid.*, p. 51.
86 El procedimiento se describe en J. T. McNeill, *The history and character of Calvinism*, Nueva York, 1957, p. 142: "grupos de personas, citadas por la policía, daban su adhesión".

ofreció su gracia, tanto a los antiguos judíos como a los cristianos del siglo XVI, pues Calvino siempre insistió en que ambos Testamentos eran similares en esencia.[87] Sin embargo, al mismo tiempo que otorgaba una gracia que supuestamente era "independiente de las obras de los creyentes", Dios exigía que sus leyes fueran obedecidas. No dejaría que "su bondad [...] fuera objeto de desprecio".[88] El énfasis de la teología calvinista pasó alternativamente de la ley a la gracia, luego nuevamente a la ley, con la significativa diferencia de que la ley, en la tercera etapa, era aceptada internamente por el hombre que había recibido la gracia. El énfasis de Calvino también fue alternando en otro sentido: el pacto inicial con los judíos era nacional y social, pero la gracia de Dios como aparece descrita en el Nuevo Testamento es ofrecida sólo a los individuos. Sin embargo, una vez más la aceptación de la gracia reformaba una comunidad. Si bien, al principio, esto no era más que una libre asociación de creyentes, se transformó rápidamente en una sociedad política, responsable no sólo de proclamar la gracia en la Tierra, sino también de cumplir los requisitos legales del pacto, para que la gloria de Dios recibiera el reconocimiento adecuado. La alternancia es aquí social, personal, luego otra vez social; el pacto en la tercera etapa se basa, como la ley, en la renovada predisposición de los santos de Dios.

Para comprender el juramento que Calvino exigía de todos los ginebrinos, el último término de cada una de estas alternancias es el más relevante. El pacto, por lo tanto, representaba un compromiso social a obedecer la ley de Dios, basado en la presunta receptividad y consentimiento internos. Era la sumisión autoimpuesta a la ley impuesta por Dios, pero esta autoimposición era un acto social y estaba sujeta a su ejecución social en nombre de Dios. Con el pacto, la disciplina cristiana se reemplazó definitivamente por la represión secular; todos los ciudadanos de la nueva comunidad aceptaron a conciencia una dominación absoluta que reconocieron como divina. Se supone que esto traía consigo el final de esa aprensión que podía ser aliviada en este mundo porque aumentaba, en gran medida, la eficacia de la represión del antiguo Adán. La disciplina social tomó un nuevo significado cuando se aplicó a través de la conciencia en vez imponerse sobre conciencias que eran libres o modificadas por la intervención de la naturaleza, la sangre o el patriarcado, con todas sus connotaciones afectivas y emocionales.

87 *Institutes*, II, x, 2.
88 *Ibid.*, III, xvii, 5-6.

RESISTENCIA, REFORMA Y GUERRA SANTA

I

Probablemente el lugar común más significativo en la historia del pensamiento político es que siempre se debe obedecer a Dios antes que al hombre. Como la mayoría de los lugares comunes, no ofrece ni definiciones precisas ni un programa de acción. La obediencia a Dios puede implicar la sumisión a un número indefinido de autoridades terrenales ya establecidas que afirman hablar en nombre de Dios; también puede describir el heroísmo espontáneo de un individuo escrupuloso que desafía los poderes establecidos. Lo único seguro es que el precepto está basado en una apelación a la conciencia, y que esa conciencia no tiene reglas, a menos que esté controlada por una iglesia autoritaria. Franz Neumann resumió así la dificultad: "No puede haber una declaración de validez universal que nos indique en qué circunstancias la conciencia de un hombre puede absolverlo de la obediencia a las leyes del Estado. Cada hombre tiene que enfrentarse al problema individualmente".[89] Los escritores calvinistas, sin embargo, expresaron el compromiso fundamental de que esta dificultad podía resolverse y de que podía resolverse antes de que los hombres tuvieran que enfrentarse a ella en forma individual.

Los primeros protestantes volvieron a vivir en espíritu el entusiasmo de los primeros cristianos. La obediencia a Dios sólo implicaba para ellos una resistencia pasiva y un rápido martirio o la huida de su tierra natal y un exilio tedioso. Ambas eran respuestas individuales a la persecución. A juzgar por sus cartas, Calvino prefería la segunda opción, aunque sólo fuera porque necesitaba tener a los exiliados en Ginebra. Pero no podía sugerir la emigración como política a largo plazo para la nobleza protestante de Francia. Tampoco habría querido hacerlo, porque pensaba que los nobles tenían un papel político que desempeñar en su propio país. Lo que les exigía no era tanto entusiasmo religioso, sino un desempeño escrupuloso de sus deberes políticos.[90] Éste es el significado que Calvino le daba a la obediencia a Dios. Trataba de organizar la *noblesse de la religion* en su propia casa y de imponerles una comunidad cristiana a los franceses. Si los santos ocupaban un cargo –y Calvino ya había descrito hasta el señorío feudal como una voca-

89 Franz Neumann, *The democratic and the authoritarian State: Essays in political and legal theory*, ed. de H. Marcuse, Glencoe, ILL, 1957, p. 158 [trad. esp.: *El Estado democrático y el estado autoritario: ensayos sobre teoría política y legal*, Buenos Aires, Paidós, 1968].

90 Véase *Institutes*, III, ix, 4, 6, donde se advierte que todos los hombres deben permanecer en sus puestos, especialmente los magistrados y los padres.

ción–, su actividad cotidiana transformaría la represión vulgar en disciplina divina.[91] Algo similar a esto les predicaba Calvino a los jóvenes nobles que acudían para pedirle consejo. No les exigía, en cambio, ninguna actividad espontánea ni coraje puramente personal; probablemente pensaba que el martirio era un proceder muy ingenuo. La conciencia calvinista era una conciencia colectiva que sería puesta en acto –mientras el propio Calvino ejerciera el control– de manera ordenada, disciplinada y sistemática.

¿Qué habría ocurrido si el rey de Francia hubiera prohibido esa actividad? Calvino reivindicaba la autoridad secular; no es fácil ver cómo podría justificar la oposición política de cualquier clase, por piadosa que fuera su intención. Si los poderes establecidos habían sido verdaderamente ordenados por Dios y, por ende, eran siempre legítimos, lo único que podían hacer los seguidores franceses de Calvino era rogar a Dios por la conversión del rey. Un monarca tiránico y hasta herético podría haberles parecido un azote divino; hubieran buscado en la historia natural y política presagios de castigos futuros o de alivio misericordioso. Educados para el activismo y la diligencia en la Iglesia, los santos hubieran sido pasivos en el Estado. Pero no era ésta la conclusión que sacaban los calvinistas de la teoría del poder soberano de Dios, pues la visión de la realidad política como encarnación de la voluntad divina tenía esta ambigüedad fundamental: la voluntad divina también debía ser activa en cualquier grupo de hombres que se encontraran realmente en rebelión, debía manifestarse en las organizaciones revolucionarias tanto como en las instituciones del gobierno. ¿Y acaso no sabían los santos calvinistas que ellos mismos eran instrumentos de esa voluntad? Dios les había impuesto su marca, y esa marca era la conciencia, una parte de la voluntad divina inmersa en el hombre. La conciencia era la garantía del santo para poder librarse de la pasividad política, y el éxito era el signo divino que podía justificar cualquier acción que se hubiera realizado.

Aunque Calvino mismo no excluía del todo esta clase de activismo, buscaba, sin embargo, una mayor certeza en la política de la que podía aportar la mera santidad.[92] También él deseaba escapar de la pasividad política, pero, al mismo tiempo, temía terriblemente que se produjera una

91 Cheneviere, *Pensée politique*, pp. 150-154.

92 Aunque se suponía que los santos gozaban de gran paz y certeza en cuanto a su salvación, Calvino no estaba para nada dispuesto a hacer de esa certeza la base de la acción política. Ésta puede ser la razón de la extraordinaria ambigüedad que reina en las secciones sobre la certeza de *Institutes* (véase especialmente III, ii) y de su advertencia (III, ii, 11) de que “la experiencia demuestra que los réprobos a veces son afectados por emociones muy similares a las de los elegidos, de modo que no creen diferenciarse de los elegidos en ningún sentido”.

anarquía de iniciativas piadosas. Entre los santos, la conciencia era pública, por lo tanto, debía haber un modo de reconocerla en público, de saber sin lugar a dudas quiénes habían sido elegidos por Dios para que fueran sus instrumentos, y qué tareas se les había asignado. La teoría de Calvino sobre un Dios en perpetua actividad lo llevó a buscar en la historia algún ordenamiento divino de resistencia y reforma; el gran reformador todavía buscaba precedentes y presagios: lo divino en lo objetivo. Contra la realidad de la monarquía católica en Francia, por ejemplo, Calvino se esforzó por establecer una *contrarrealidad*, una fuerza opositora tan real, mundana y ordinaria como la misma tiranía: el poder de la nobleza protestante. Explotó lo que puede calificarse de ambigüedad de lo objetivo, pero su intención era explotarla dentro de ciertos límites. Instruyó a sus seguidores para que apelaran desde la ley establecida hasta el precedente histórico, y desde el precedente histórico hasta la fuerza providencial, pero él mismo no lo hizo sino con grandes vacilaciones.

Estaba claramente a favor de aquellos grupos sociales que ya habían dejado su marca objetiva en la historia, en la ley y en la tradición. Por lo tanto, incluyó en su obra *Institución* una cuidadosa justificación de la resistencia por parte de los "magistrados menores" del mundo feudal. Ellos y sólo ellos podrían defender a la verdadera religión contra los reyes heréticos. Las ideas de Calvino no se diferenciaban de las expresadas por Lutero y Bucer muchos años antes, aunque es probable que en la exposición de Calvino tales ideas se beneficiaran de su mayor capacidad para usar la ambigüedad.[93] La significación de su teoría no residía, empero, en su cautelosa reformulación de los privilegios de la magistratura feudal, sino más bien en su concepción más fundamental y plenamente desarrollada del cargo político como vocación religiosa.

Ya era una antigua idea medieval que los nobles podían actuar para poner freno al rey, pero en tiempos medievales habían actuado siempre como representantes de la comunidad o de uno de los estamentos o corporaciones que formaban la comunidad. Habían defendido la ley, las costumbres o el interés común contra un tirano. Aunque este enfoque tenía su lugar en la teoría de los hugonotes, no era la básica concepción calvinista. Calvino nunca imaginó a los funcionarios o a los nobles como representantes; no había, para él, ninguna comunidad humana capaz de organizarse y de nombrar delegados o voceros.[94] Aunque había grandes diferen-

93 *Institutes*, IV, XX, 31; véase, Hans Baron, "Calvinist Republicanism and its historical roots", en *Church History*, 8, 1939, pp. 30-42.

94 Calvino escribe que los judíos tenían la "libertad de elegir a sus propios jueces", pero considera que esto es una dádiva especial de Dios; *Fifth Book of Moses*,

cias entre las diversas estructuras institucionales, los funcionarios particulares eran creados sólo por Dios. Las obligaciones políticas eran definidas por la voluntad divina. La resistencia no era, por lo tanto, un acto representativo, sino un acto de conciencia; público, no en sentido secular sino en sentido religioso. Los magistrados eran culpables moralmente (no civilmente) si no se resistían a un tirano porque "traicionan fraudulentamente la libertad del pueblo, *del cual han sido nombrados protectores por ordenamiento divino*".[95]

Como es habitual en el calvinismo, la conciencia estaba apoyada por los hechos. Muchos magistrados y nobles tenían, en verdad, el poder de resistirse a un rey. Más aun, se habían acostumbrado a usar su poder gracias a las largas tradiciones de autonomía provincial, privilegio municipal y derechos feudales. El desarrollo de la teoría y la práctica legales en el transcurso del siglo XVI, sin embargo, socavó la autoridad de estos hombres y de las corporaciones que representaban. Al agruparse todo el poder político y legal en una soberanía unificada, cada funcionario individual –tanto feudal como real– pasó a ser considerado "miembro y colateral" del rey. Los abogados reales negaron su independencia, y las cortes reales, con mayor o menor eficacia, hicieron valer esa negativa.[96] El calvinismo tendía a oponerse a este drenaje de poder desde la sociedad, quizá porque limitaba y reducía las oportunidades de actividad escrupulosa. La negativa del propio Calvino a reconocer la nueva soberanía de los reyes estaba basada en una significativa interpretación de las Escrituras. Sería un gran abuso, argumentó, negar la pluralidad de los "poderes existentes"; el Nuevo Testamento proporcionaba una "razón común para recomendar la autoridad de *todos* los magistrados".[97] Beza y los escritores hugonotes produjeron, más tarde, una teoría desarrollada de la soberanía compartida que fue posterior a esta argumentación de Calvino. Entre tanto, Calvino podía ejercitar su talento para las distinciones sutiles. Una rebelión de los nobles contra los Guisa sólo se podía justificar –escribió poco antes de la Conspiración de Amboise– si la hubiera conducido un príncipe de la misma sangre;

---

sermón 101, p. 620. Por otra parte, véase la concepción que tiene Calvino de la elección de Saúl como rey: "No es elegido por el consejo de hombres, sino solamente por la voluntad de Dios", citado por Doumergue, *Jean Calvin*, *op. cit.*, t. V, p. 481.

95 *Institutes*, IV, XX, 31 (las cursivas son de M. Walzer).

96 Véase W. F. Church, *Constitutional thought in Sixteenth Century France: A study in the evolution of ideas*, Cambridge, MA, 1941, pp. 39 y *passim*.

97 Citado por Doumergue, *Jean Calvin*, *op. cit.*, t. V, p. 501; la referencia es a I Pedro, 2: 13-14.

pero si participaba un solo príncipe, tendría que haber sido el más importante, el más cercano por nacimiento a la casa real.[98]

En su defensa de los resabios de una política feudal, ni Calvino ni sus seguidores volvieron a plantear los argumentos medievales tradicionales. No impulsaron el carácter natural de la jerarquía (ni invocaron la habitual analogía con las órdenes de los ángeles); tampoco trataron con especial reverencia los lazos familiares y patriarcales que habían sido tan importantes para la sociedad feudal. Al evitar todos estos argumentos, su teoría señalaba algo que era, por supuesto, acertado: que las viejas autoridades sólo podían subsistir si eran reconstituidas radicalmente. Dondequiera que se llevara a cabo o se intentara con energía esta reconstitución, el calvinismo –con su política realista y su sistema organizacional disciplinado– podía prestar su apoyo ideológico. Hubo un renacimiento del estoicismo en la nobleza católica que fue simultáneo a la difusión del protestantismo por toda Francia; esto sugiere que amplios sectores sentían la necesidad de algún refuerzo ideológico nuevo.[99] Es posible argumentar que tanto el estoicismo como el calvinismo fueron cosmovisiones admirablemente adecuadas para jóvenes aristócratas que iban rumbo a convertirse en magistrados locales, abogados y administradores.

II

La teoría del cargo proporciona la clave para una nueva concepción de la actividad política que puede resumirse en la palabra *reforma*. Un magistrado escrupuloso no sólo estaba obligado a resistirse a un tirano saqueador y herético; su deber permanente en un mundo que avanzaba en un proceso degenerativo era "tratar de llevar a los hombres de regreso al culto puro de Dios". A causa de la corrupción humana, la reforma era una necesidad constante. La resistencia era sólo una de las actividades –en modo alguno la más importante– que exigía el cargo. Las cartas de Calvino al Protector Somerset de Inglaterra ilustran otro tipo de actividad que es, una vez más, básicamente religiosa y no es representativa en ningún sentido. Somerset podía haber esperado furia y violencia por parte de la gran mayoría de sus súbditos, escribió Calvino fríamente; sin embargo, debía emplear su espada para traerlos a todos "a la clara luz de la Palabra". Le advirtió a Somerset una y otra vez sobre su "responsabilidad", su "cargo", su "obliga-

98 Cheneviere, *Pensée politique*, *op. cit.*, pp. 341-346.

99 Véase Léontine Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, París, 1914, especialmente pp. 243 y ss. sobre el funcionario real Guillaume Du Vair.

ción".[100] El magistrado piadoso debía estar tan vigilante y activo como el mismo Dios. En los importantes *Sermons on the Fifth Book of Moses*, Calvino volvió a la carga con una denuncia incisiva de la pasividad y la laxitud hacia quienes ocupaban cargos. "Inquirid diligentemente –instó a magistrados y jueces– sed rigurosos en la investigación [...] e investigad hasta llegar al fondo de las cosas".[101] Sólo así podría erradicarse a Satán y a sus seguidores de las sociedades terrenales.

Calvino insistía en una obligación tanto para el señor de un feudo y un padre de familia como para el gobernante particular de una nación: cada hombre debe hacer en su cargo lo que está legalmente en su poder. Aunque el énfasis recayó sobre la conducta ordenada y disciplinada, la sugerencia era claramente revolucionaria. Calvino se oponía a las formas más espontáneas de reforma: negaba el derecho político al tiranicidio, denunciaba la iconoclasia religiosa y condenaba a los profetas vagabundos, no ordenados, de un protestantismo entusiasta.[102] Pero, de hecho, exigía que hubiera actividad: "Es apropiado que todos (dentro de su poder) se apliquen con fidelidad a [dar gloria a Dios] por todos los medios posibles, considerando siempre el cargo en que se encuentran".[103] Resta decir que las obligaciones de cualquier vocación predeterminada estaban sujetas al debate e, incluso, a la experimentación.

Este último requerimiento de actividad y reforma cobró mayor significación cuando la idea del cargo se extendió más allá de la esfera política –donde era posible definirlo, por lo menos políticamente– a las esferas religiosa y "providencial", donde era mucho más difícil determinar su naturaleza precisa. El recurso de Calvino a una providencia vengadora era, por cierto en menor grado, un programa de acción que una advertencia retórica a los tiranos, pero la idea era extrañamente sugerente. A veces, Dios elevaba "libertadores providenciales", "vengadores públicos", escribió Calvino; "escuchen y teman a los príncipes". Tales hombres, cuando se presentaban, tenían una "misión legítima" del Señor; "armados con la autoridad celestial, castigan un poder inferior con un poder superior".[104] Sin

100 Calvino, *Letters*, II, pp. 171, 172, 183.

101 Calvino, *Fifth Book of Moses*, sermón 120, pp. 737-738.

102 Sobre la condena de Calvino al tiranicidio, véase *Institutes*, IV, XX, 26 y *Life or Conversation*, sig. K_2 reverso. Sobre el vagabundeo religioso, véase *Letters*, I, p. 293.

103 Calvino, *What a Faithful Man Ought to Do*, sig. B_7; véase también *Daniel*, sig. B_2, reverso (epístola): "Ahora es tu deber [...] en la medida en que el cargo y el poder de un hombre lo lleven a ocuparse con todo su corazón de que la verdadera religión recobre su estado puro y perfecto".

104 *Institutes*, IV, XX, 30-31.

embargo, era difícil saber cómo reconocer su legitimidad, excepto por su éxito; Calvino no había hecho más que readmitir el tiranicidio bajo el manto de la divinidad. Revelaba con esto que la legalidad de la resistencia era, por lo menos, en parte una atribución *post facto*.

Es aun más interesante su discusión de los poderes del cargo religioso, es decir, del ministro y del profeta. Presumiblemente, ambos estaban excluidos de toda actividad política. Pero el esfuerzo calvinista por poner en práctica la ley moral con poder secular y religioso alteró la naturaleza de esta exclusión. El cargo religioso implicaba la obligación de la censura moral y, seguramente, no sería difícil ver que la denuncia de los reyes por parte de los profetas y los ministros era una cuestión política:[105]

> ¿Por qué son enviados los profetas y los maestros? Para que reduzcan el mundo al orden: no deben perdonar a quienes los escuchan, sino reprobarlos libremente donde sea necesario; también deben usar las amenazas cuando vean que los hombres son perversos [...] los profetas y los maestros pueden juntar coraje y así enfrentarse con audacia a reyes y naciones, cuando están armados con el poder de la verdad celestial.

Se debe obedecer a los gobernantes, pero algunos de los santos tienen un cargo especial que les permite reprenderlos por sus maldades. Sin duda, Calvino era uno de ellos; ésta debe ser la explicación de sus repetidas denuncias de reyes, especialmente en el *Commentary on Daniel*, donde las referencias a Francia se hacen explícitas en el prefacio.[106] El rey de Francia, sin embargo, que reconocía, dentro de ciertos límites, las protestas y las reprimendas de parlamentarios y representantes de los estamentos, bien podría haber preguntado cuál era el cargo de Calvino.

El reformador ginebrino intentaba persistentemente estabilizar la profesión de ministros y profetas y trataba de reducir los riesgos inherentes a sus propias ideas. A pesar de esto, seguía habiendo grandes riesgos: la estabilidad no era parte de la naturaleza de los profetas protestantes. Aun el mismo Calvino, excepción firme y ejemplar, tuvo que admitir que el cargo de profeta no se prestaba fácilmente a la organización y el control. En este punto, así como en el caso del "libertador providencial", se dejaba la conciencia en libertad. "Si tienes dudas acerca de [mi profesión] –le escribió Calvino a un ciudadano de Ginebra en 1538– a mí me basta con que sea

105 Calvino, *Jeremiah*, lectura 2; 1, 44.
106 Calvino, *Daniel*, véase especialmente p. 97.

clara para mi propia satisfacción."[107] En este punto, ya no estaba demasiado alejado de reducir la teoría del cargo a un individualismo radical y anárquico. Es evidente que, en verdad, tenía un sentido estricto de los deberes públicos de los funcionarios y de que debían ser entrenados y puestos a prueba en un complicado proceso organizacional antes de que pudiera reconocerse públicamente la profesión personal. Fue, de hecho, el desplazamiento de énfasis de la profesión religiosa al cargo político (sin mayores cambios en el contenido) lo que estableció su posición. Vinculó la conciencia privada al servicio público para producir actividad política. Sin embargo, como consecuencia directa, le resultó muy difícil dejar de admitir que formas de actividad tan dramáticas como el tiranicidio y la denuncia profética bien podrían llevarse a cabo concienzudamente y con sentido del deber. El orden secular estaba, por tanto, sujeto a alteraciones por parte de hombres escrupulosos: se trataba de una posición difícil, incluso insostenible, para un teórico cuyas enseñanzas fundamentales eran la disciplina y la obediencia.

Se podría finalizar la discusión de las ideas políticas de Calvino con la que acabamos de enunciar. Hay, sin embargo, un aspecto más de su pensamiento que, en su conjunto, aumenta, en gran medida, el potencial revolucionario de la teoría del cargo religioso. Toda su obra está atravesada por una concepción de la vida del santo como una lucha perpetua, casi militar, contra el demonio. A causa del demonio y de sus vastas cohortes de seguidores terrenales, ocurría que muy frecuentemente las actividades reformadoras y escrupulosas de los hombres religiosos originaban o exigían violencia y guerras. Cada vez que había aparecido el Evangelio, escribió Calvino, tanto en los primeros tiempos de la cristiandad como en su propio tiempo,

> no había, por así decir, ni un rincón de la tierra que no resultara terriblemente afectado. En todos los países, se encendía el tumulto de la guerra, como un fuego universal [...] [seguía] una confusión caótica del orden y la administración civil [...] [tal que] el mundo parecía a punto de derrumbarse.[108]

107 Calvino, *Letters*, I, p. 71.

108 Calvino, *Letters*, II, p. 172. Véase *Timothy and Titus*, sermón 9, sobre Timoteo, p. 100: "Pues el demonio no puede tolerar que prediquen la Palabra de Dios con pureza, sino que lo resistirá [...] intentará todo lo que pueda. Por lo tanto, debemos estar preparados para luchar". También Daniel, sig. B_2: "Y el demonio aguijonea a aquellos que ya tiene [...] con excesiva furia y ultraje, para que hagan de todo un caos [...], de esto vienen las batallas y las guerras".

La violencia de la oposición de Satán casi podría ser la prueba de la divinidad de la Palabra.[109] La vida de los piadosos era, en razón de su actividad, semejante a una guerra permanente. Tal vez la descripción de Calvino no les resultaba tan irreal a los hombres del siglo XVI. Dios permitía que el demonio, escribía Calvino, "ejercite a los fieles con luchas, los ataque en emboscadas, los acose con incursiones [...] los suma en la confusión, los aterrorice".[110] El uso de metáforas bélicas es constante en los escritos de Calvino; aunque, en parte, era un recurso retórico, también mostraba la tendencia de la energía calvinista a organizarse para la lucha terrenal.

Cuando los cargos se volvieron puestos militares, se abrieron nuevas posibilidades para los santos que los ocupaban. El propio Calvino retrocedió respecto de toda posible proyección muy radical de su retórica militar y sugirió que el derecho de los cristianos no se extendía más allá de la guerra defensiva. Otros, sin embargo, podrían no sentirse tan limitados; si la guerra fuera permanente, la cuidadosa distinción entre la defensiva y la ofensiva perdería, por último, su significado. Mientras que Calvino intentaba limitar y definir el alcance de las actividades permisibles y establecer la resistencia como una obligación legal particular y circunscrita, su dramática concepción de la contienda satánica sugería algo totalmente diferente: en tiempos de guerra, decía la antigua máxima romana, las leyes callan. Entonces, la disciplina militar reemplaza al orden legal; la paz y la tranquilidad deben esperar hasta que llegue la victoria.

109 "Es propiedad natural de la Palabra Divina que nunca hace su aparición sin perturbar a Satán y despertar su oposición. Éste es el más seguro [...] criterio con el que se la distingue de las doctrinas falsas que son [...] recibidas con aplausos por el mundo", *Institutes*, Dedicatoria.

110 *Institutes*, I, xiv, 18.

3
Dos casos de estudio en política calvinista

Las ideologías sufren un proceso de cambio y desarrollo que es tanto un aspecto de la historia política y social como parte de la historia de las ideas. Los hombres actúan y explican sus acciones en términos ideológicos. Se organizan y se explican sus organizaciones entre sí. En este proceso, transforman continuamente el lenguaje, las imágenes y los conceptos que son sus medios de expresión. Esta transformación se lleva a cabo de diferentes maneras. Con frecuencia, los hombres asustados e inseguros pueden llevar modos de expresión muy diferentes y hasta contradictorios a una armonía difícil y generalmente temporaria: de esta manera, los hugonotes –moviéndose cautelosamente entre lo nuevo y lo viejo– mezclaron las metáforas, por así decir, del feudalismo y el calvinismo. Por otra parte, hombres impulsados por las presiones de un rápido cambio social o de la derrota política y la persecución pueden adoptar una nueva ideología con sorprendente imprudencia, apartándose de una larga tradición intelectual. De esta manera, sucedió que los exiliados marianos expusieron las ideas de Calvino con tal lógica y audacia que perturbaron en gran medida al propio maestro. Hasta cierto punto, una ideología se limita a sí misma en cuanto a las ideas que puede expresar; en consecuencia, sólo resulta atractiva para ciertos grupos de hombres y los mueve únicamente en determinadas direcciones. Sin embargo, los hombres mismos –egoístas, valientes, entusiastas, cínicos o absurdos– siempre son capaces de confusión y extravagancia.

La obra de los hugonotes franceses y de los exiliados marianos ingleses ilustra claramente la interacción de hombres concretos e interesados con símbolos e ideas abstractos. El contraste entre los dos grupos de escritores es, en particular, interesante porque ambos trabajaban básicamente con el mismo caudal de reservas intelectuales –las nociones habituales del medioevo junto con las ideas más novedosas del protestantismo–, y ambos

trabajaron a la sombra de Calvino, bajo el impacto inmediato de su ideología sistemática. Si John Knox y Philippe de Mornay se hubieran conocido, no se habrían sentido como perfectos desconocidos, aunque es indudable que De Mornay se habría sentido más cómodo con su contraparte inglesa (y amigo) Sir Philip Sidney. Sin embargo, cualesquiera fueran sus probables simpatías ideológicas, había una inmensa distancia social entre De Mornay, hijo de la nobleza francesa adscrita a la corte de Navarra, y Knox, hijo del campesinado escocés que trabajó duramente en las galeras francesas y vivió como amargo exiliado en Inglaterra y en Ginebra.

Conociendo a los hombres, sería posible anticipar sus ideas. Ambos produjeron ideologías políticas que están colmadas de un sentido calvinista de conciencia y deber. Ambos instaron a sus compatriotas a que adoptaran programas explícitos de acción política. Ambos fueron activistas; De Mornay, asesor y embajador de los hugonotes durante la guerra civil francesa; Knox, uno de los líderes de la reforma escocesa. Pero los hombres para los que escribía De Mornay, si bien protestantes, eran también nobles, los hijos menores de familias aristocráticas, burgueses acaudalados y abogados. Atemorizados por el aumento del poder real, inseguros de sus propias funciones políticas, no sólo buscaban una reforma religiosa, sino un nuevo orden constitucional en el que pudieran desempeñar un papel seguro y significativo. Ya eran hombres de estatus y de prestigio; cultivaban una conciencia que, al mismo tiempo, se adecuaba a su posición y, con su autoestima fortalecida, los preparaba para mejorarla. Los intelectuales que dieron forma a sus esbozadas aspiraciones enfatizaron y extendieron la teoría de Calvino sobre los cargos políticos con sus pesadas connotaciones de obligación y disciplina. Hicieron del calvinismo una doctrina que entrenó y fortaleció a la nobleza francesa para un nuevo rol político. Esto no fue, de ningún modo, un reflejo automático del interés aristocrático egoísta; representaba, en cambio, un sentido controlado ideológicamente de lo que era ese interés; sentido que no era compartido por todos los miembros de la nobleza y que, de hecho, muy pocos comprendían claramente.

John Knox, por el contrario, escribía para un grupo de intelectuales enfadados y alienados, exiliados de su tierra natal, que habían roto sus antiguos lazos y estaban preparados para perseverar en la esperanza de descubrir una nueva legitimidad y una nueva rectitud. Knox transformó la concepción del santo que tenía Calvino en un ideal en torno al cual pudieran agruparse hombres sin intereses sociales definidos. Su descripción de la actividad política del santo fue mucho más allá de la doctrina de la responsabilidad del cargo desarrollada en los tratados hugonotes. Ya estaba fuera de la ley;

no se sentía obligado, por lo tanto, hacia el orden legal. Esto no lo ubicaba fuera del mundo del control social; el calvinismo le enseñaba al santo una clase de autodisciplina tanto como lo hacía con los nobles hugonotes. Pero si la autodisciplina de los hugonotes estaba al servicio del orden constitucional, la de los exiliados marianos se adaptaba a las necesidades de la organización revolucionaria.

LOS HUGONOTES

I

Hay una llamativa coincidencia cronológica entre la recepción, en gran escala, del calvinismo en Francia y la aparición de la nobleza en las filas protestantes. El luteranismo francés les había resultado atractivo casi exclusivamente a los hombres de las clases bajas: artesanos (en particular trabajadores migrantes y *chambrelans*), monjes, mendicantes, clérigos rurales, maestros de escuela. El calvinismo, en cambio, se difundió entre las élites políticas francesas del siglo XVI. Si bien se eliminó de raíz rápidamente entre los grupos sociales que dependían directamente de la corona –la *noblesse de la robe*, los legistas y los *avocats* parlamentarios–, siguió ganando terreno entre las clases políticas más antiguas, que habían retenido cierto sentido de autoridad independiente.[1] En fecha tan avanzada como 1558, Calvino todavía podría quejarse de que el estatus y la dignidad de sus seguidores franceses era insuficiente, pero ya para entonces un tercio de los estudiantes franceses en Ginebra eran de origen noble, mientras que en Francia misma, el protestantismo ginebrino era la religión de un número cada vez mayor de aristócratas y gentilhombres y estaba por convertirse en la religión hereditaria de sus familias.[2] La biblioteca del noble de provincia Charles du Vergier, incautada por autoridades reales en 1556,

1 Sobre la difusión temprana del protestantismo francés, véase Henri Hauser, "The French Reformation and the French people in the Sixteenth Century", *The American Historical Review*, 4, enero de 1899, pp. 218 y ss. Sobre la composición cambiante de las comunidades protestantes, véase Impart de la Tour, *Les origines de la Réforme,* vol. IV: *Calvin et l'Institution Chrétienne*, París, 1905, pp. 473 y ss., y Lucien Romier, *Le royaume de Catherine de Médicis: La France à la veille des guerres de religion*, París, 1922, II, pp. 257 y s.

2 Las estadísticas sobre estudiantes franceses en Ginebra fueron tomadas de R. M. Kingdon, *Geneva and the coming of the wars of Religion in France, 1555-1563*, Ginebra, 1956, pp. 6 y ss. Sobre el calvinismo como religión hereditaria, véase É. G. Léonard, *Le Protestant Français*, París, 1953, pp. 8, 62.

ya contenía los salmos de Marot y Beza y una copia del catecismo ginebrino de Calvino.[3] Du Vergier, aun en su anonimato, era representativo del tipo de hombres que brindaba liderazgo y apoyo al movimiento hugonote.

Prácticamente todos los publicistas hugonotes eran nobles, escribían sobre todo para sus pares. Beza, De Mornay, Languet, La Noue –incluso el "congregacionalista" francés Morely– todos eran de origen noble. Muchos de ellos eligieron no vivir en el exilio y la exclusión de Ginebra, pasaron su vida al servicio de señores hugonotes o de príncipes protestantes alemanes, cruzando la frontera francesa en uno y otro sentido y sirviendo una causa que, muy a menudo, parecía ser internacional. Los ministros hugonotes también incluían en sus filas un número considerable de miembros de la nobleza menor; sus grandes propiedades eran una preocupación frecuente para los casuistas protestantes. En varios de los veintiocho sínodos realizados entre 1559 y 1659 (los años de la primera y última asamblea protestante nacional), la proporción de aristócratas entre los representantes del clero era de casi un tercio.[4] Es obvio que la Iglesia había seguido siendo una profesión honorable. A pesar de la larga historia de enfrentamientos internos entre nobles y plebeyos, la aristocracia era la que determinaba, en gran medida, el tono político y cultural del protestantismo francés. El proceso que un historiador reciente ha llamado *embourgeoisement* del protestantismo francés no comenzó verdaderamente hasta el siglo XVII.[5] Durante los años de las guerras religiosas, las cartas y las declaraciones ocasionales de los concejales de La Rochelle pueden considerarse representativas de un punto de vista burgués y, aun en esa heroica ciudad, el liderazgo militar estaba en manos de un verdadero modelo de la hidalguía protestante, François de la Noue ("*dit Bras de Fer*").[6]

3 De la Tour, *Calvin*, *op. cit.*, p. 489. Otro ejemplo del calvinismo en el campo puede encontrarse en *A Huguenot Family in the Sixteenth Century: The Memoirs of Philippe de Mornay, Sieur de Plessis Marly, Written by his Wife*, trad. e introd. de Lucy Crump, Londres, s/f.

4 *Synodicon in Gallia Reformata: or, The Acts, Decisions, Decrees and Canons of those Famous National Councils of the Reformed Churches in France*, ed. de John Quick, Londres, 1692. Este libro proporciona listas de participantes en todos los sínodos hugonotes. Sobre las propiedades de los ministros, véase p. XXIV: "Los ministros, aunque posean propiedades y tierras de su pertenencia, pueden, no obstante, recibir pagas de su grey".

5 Léonard, *Protestant Français*, *op. cit.*, pp. 63 y ss.

6 La aristocracia hugonota, sin embargo, otorgaba considerable libertad a los burgueses que la apoyaban y se realizaron esfuerzos, especialmente en La Rochelle, por crear ciudades libres análogas a las de Alemania. Véase Georges Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, París, 1892, pp. 127-129.

Entre el calvinismo y la nobleza –que seguía siendo feudal–, hubo una especie de tira y afloja histórico, contienda que, tal vez, es típica de los períodos de transformación cultural. A veces, la organización calvinista parecía a punto de ser absorbida en su totalidad por los antiguos modelos del orden feudal; otras, había nobles que, individualmente, rompían sus lazos feudales (con bastante frecuencia, partiendo hacia el exilio) y parecían comportarse como auténticos santos; con menor frecuencia, probablemente, se lograba un cierto grado de unificación de señorío y religión en la persona de un caballero piadoso. Era posible, en pleno, que ambos sistemas organizacionales –congregación, classis y sínodo por una parte; jerarquía feudal y conexión local, por la otra– sencillamente coexistieran, aunque puedan haberse producido algunas curiosas marañas en cuanto a las jurisdicciones. Cuando el ministro Pierre Fourlenet quiso cambiar de congregación, por ejemplo, necesitó tres cartas que lo liberasen de sus obligaciones en la Iglesia de Neuchatel: una del agente de Léonor d'Orléans, Due de Longeuville y señor soberano de Neuchatel, otra del Concejo de ciudadanos de la ciudad, y una tercera del classis local.[7] A pesar de la voluminosa legislación con que los sínodos intentaron establecer un control sobre las unidades domésticas feudales y el sistema de patronazgo, la balanza se inclinaba, sin duda, hacia las formas más antiguas. Los reclamos de disciplina y de orden religioso reiterados con frecuencia por los funcionarios de la Iglesia son en sí mismos indicaciones de que, en innumerables casos locales, el poder que el consistorio podía ejercer sobre una nobleza indócil era escaso. Un ejemplo típico es el tono casi plañidero que resonó en el sínodo de La Rochelle de 1581: "Se aconsejará a los príncipes y grandes señores que observen los artículos de nuestra disciplina".[8]

En Francia, el protestantismo se fue integrando gradualmente, si bien de manera un tanto caótica y despareja, en un sistema vigente de conexión feudal y patronazgo, que –cualquiera fuese su debilidad económica y política– todavía era, en gran medida, una forma de organización militar. Si bien es probable que el sistema estuviera en desuso desde las guerras italianas, todavía era claramente utilizable. "No había llegado aún la hora –escribe

7 Kingdon, *Coming of the wars*, *op. cit.*, p. 27. La existencia de una forma doble de organización –una combinación de aristócratas y una confederación de congregaciones– también se menciona en J. W. Thompson, *The wars of Religion in France*: *1559-1576*, Chicago, 1909, p. 313, y en J. E. Neale, *The age of Catherine de Medici*, Londres, 1943, p. 31.

8 *Synodicon*, p. 137; véanse también pp. XXI y LV de la disciplina de los hugonotes reimpresa en el mismo libro.

Imbart de la Tour– de que el noble se convirtiera en cortesano."[9] Habría que destacar que tampoco era probable que hubiera tenido educación universitaria o hubiera servido como funcionario oficial de la corona y en esto se diferenciaba en gran medida de su equivalente inglés. "El primer deber de la nobleza –todavía pudo insistir Hubert Languet– es combatir a los enemigos de la nación [...] La recompensa que reciben los nobles por la fatiga y el peligro a los que están expuestos es el honor que les brindan los otros órdenes del Estado".[10] Fue, de hecho, como soldado y como tradicional señor feudal que el noble francés estableció su primera conexión con la congregación protestante. En un período de creciente violencia, ofreció la protección de su espada y de sus hombres y se convirtió, por así decir, en el patrón feudal del culto calvinista. No tardó en convertirse también en patrón religioso, en un anciano elegido en tiempo y forma, con un ministro que probablemente formaba parte de su unidad doméstica, si bien podía llegar a ser un integrante molesto.[11] Las diversas treguas que se sucedían entre las intermitentes guerras civiles les daban a los nobles que disfrutaban del derecho feudal de justicia superior la posibilidad de que se predicara en sus propiedades. Aunque los católicos insistían en que el privilegio de escuchar los sermones no se extendiera más allá de la unidad doméstica del señor y sus terratenientes, es decir, en que no sobrepasara la extensión del derecho de justicia en sí mismo, el privilegio se extendía, en la práctica, hasta incluir a la congregación de hugonotes, extensión muy importante, pero que se tornaba ambigua debido a las circunstancias. No es difícil adivinar que los privilegios le costaban a la congregación un margen de su independencia. Había frecuentes disputas entre los ministros y los nobles, pero es indudable que el señor del feudo poseía un poder superior. Además, dada su nueva posición como protector y patrón de la Iglesia reformada, ¿no era acaso muy probable que justificara su señorío feudal refiriéndolo a su vocación religiosa? "Dios me ha establecido –escribió el Señor de la Feste-Fresnel– con poder sobre muchos hombres, y éste será el medio por el cual se ganará para Cristo una de las comarcas más supersticiosas del reino."[12]

La jactancia de la Feste-Fresnel, sin embargo, no constituye todavía una posición ideológica desarrollada. El historiador católico Imbart de la Tour quizás acierta cuando argumenta que la nobleza francesa, aun en los momentos culminantes de su enfrentamiento con el rey, nunca desarro-

9 De la Tour, *Calvin*, *op. cit.*, p. 487.
10 Citado en Henri Chevreul, *Hubert Languet*, París, 1852, pp. 115-116.
11 Romier, *Royaume de Catherine de Médicis*, *op. cit.*, II, pp. 263 y ss.
12 Citado en Hauser, "French Reformation", *op. cit.*, p. 226.

lló una ideología nueva e independiente. Sus ideas, nacidas de las necesidades o de las pasiones del momento, eran, a menudo, apenas algo más que estallidos de arrepentimiento o enojo. La nobleza, escribe De la Tour, sólo conocía la fuerza y la guerra, y siempre creyó (incorrectamente) "que una revuelta era una revolución".[13] Los nobles –a excepción de los que se exiliaron– continuaron moviéndose dentro de un mundo donde el honor, la lealtad y la hidalguía eran virtudes cardinales. El calvinismo nunca llegó a modelar, en plenitud, la conciencia aristocrática, debido a que los sentimientos más profundos de la gran mayoría de los aristócratas nunca lograron emanciparse en grado suficiente del mundo patriarcal y feudal: había demasiado arrepentimiento, y ésta es una emoción que no favorece el florecimiento del calvinismo. Cuando el combativo La Noue admitió que los romances medievales de Amadís todavía causaban "*un esprit de vertige*" entre los hombres de su generación –la de los hugonotes y los enfrentamientos religiosos–, fue como si abriera un mundo secreto, que, sin duda, no se sometía al rigor ginebrino.[14] Otro elemento de este mismo mundo se reveló en uno de los versos que exaltaban a Poltrot, el protestante que asesinó al duque de Guisa:

> L'example merveilleux
> D'une extresme vaillance
> Le dixiesme de preux
> Liberateurs de France.[*15]

Le preux –el caballero galante, el hombre de valor–, he aquí una figura que no podía reducirse con facilidad a una de las dos categorías calvinistas: santo y ser mundano. La poesía protestante propiamente dicha exaltaba al asesino como instrumento de Dios, sin decir nada de su *vaillance* [valentía] personal.

13 De la Tour, *Les origines de la Réforme*, vol. I: *La France moderne*, París, 1905, p. 374.

14 Citado en J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Nueva York, 1954, pp. 79-80 [trad. esp.: *El otoño de la Edad Media*, Buenos Aires, Alianza, 2003]; véase La Noue, *Discours politiques et militaire*, s/l, 1612, pp. 133-147. En Ginebra, el consistorio amonestaba a quien poseyera una copia del romance medieval *Amadis de Gaules*; véase Williston Walker, *John Calvin, the organizer of Reformed Protestantism*, Londres, 1906, p. 304.

* [El ejemplo maravilloso/ De una inmensa valentía/ El décimo de los valientes/ Libertadores de Francia.]

15 Citado en Charles Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la ligue*, París, 1841, p. LII.

Sin embargo, la obra de los hugonotes representa, en verdad, el mayor acercamiento de la nobleza francesa de la modernidad temprana a una posición ideológica independiente. Intenta presentar una concepción racionalizada y legalizada en extremo de los derechos y las obligaciones de la aristocracia; no considera a sus miembros como la cabeza de unidades domésticas feudales, sino como funcionarios del reino. La teoría de los hugonotes puede considerarse como un esfuerzo infructuoso de transformar el estatus feudal en una postura constitucional. El esfuerzo se realizó cuando ya era casi tarde, pues los nobles, en su mayor parte, ya estaban desvinculados de la política práctica y de la administración local; tanto su legitimidad como su autoestima dependían cada vez más de la pura realidad de su estatus y de los honores que éste conllevaba.[16] Los escritores protestantes trataron de descubrir un pasadizo para que la antigua nobleza ingresara al orden político del Estado moderno. Muchos aristócratas, empero, ya habían decidido que el sendero más natural iba de la unidad doméstica feudal a la corte del rey, donde el honor, la lealtad y la hidalguía gozaban de una existencia un tanto artificial, pero extremadamente elaborada. Otros, en su mayor parte los hijos menores, revoltosos, ambiciosos y habitualmente sin educación, recibieron con gusto la oportunidad de luchar como protestantes, pero estaban lejos de aceptar de buena gana esa disciplina combinada de lo militar y lo eclesiástico que los calvinistas buscaban imponerles a sus soldados. Estos hombres eran aventureros; no tenían motivaciones sofisticadas ni una función económica o política y estaban, en gran medida, desprovistos de toda devoción protestante. Apenas si se asemejaban a los soldados estrictamente obedientes, en cuyos intereses Hotman y De Mornay elaboraron una nueva concepción de la Constitución francesa.

El calvinismo francés se elaboró políticamente como un esfuerzo de reorganizar el sistema feudal, no sólo su Constitución, sino también su "espíritu". Fue un intento de transformar al "valiente caballero" en un funcionario escrupuloso. Con este propósito, los intelectuales hugonotes trabajaron sobre la concepción de Calvino de los deberes de los magistrados menores y realizaron un enorme esfuerzo para demostrar que la teoría se basaba en hechos históricos, recolectando interminables antecedentes legales. El juramento feudal y el sistema de vasallaje fueron modificados y, luego, incorporados a una estructura mucho mayor y más moderna de obligaciones constitucionales. Lamentablemente, no había suficientes hombres que pudie-

16 De la Tour, *France moderne*, *op. cit.*, pp. 375 y ss., y Romier, *Royaume de Catherine de Médicis*, *op. cit.*, I, pp. 170-171.

ran dar vida a esta estructura de manera efectiva. El constitucionalismo hugonote tuvo una existencia breve y fue, en gran medida, de carácter intelectual. Philippe de Mornay se presenta como la figura histórica que podría haberle dado significación práctica a la teoría: era un caballero rural de temperamento puritano, inteligente, incorruptible, sin sentido del humor, pero con una considerable imaginación política.[17] Vivía incómodo en la corte de Enrique de Navarra, no podía perdonarle al futuro rey que tuviera amantes, pero las soportaba con "mudo reproche". Con piedad, le obsequiaba a Enrique un horario cotidiano cuidadosamente elaborado, porque un día "bien ordenado" proporciona mucho tiempo para "asuntos serios".[18] Navarra, por su parte, era la otra cara de la moneda hugonota. Líder indiscutido del partido protestante, lo convirtió –por su sola presencia– en una facción feudal. Es el prototipo de esa "persona descontenta", de "grandeza y reputación" contra quien previno Bacon en su ensayo "Of sedition and troubles". De Mornay y otros como él se quedaron en segundo plano: el príncipe por herencia tomó la delantera; una figura como la de Cromwell todavía resultaba inimaginable.

II

Los tratados escritos por los exiliados marianos, con frecuencia, parecen sermones: sobre todo, son exhortaciones a obrar correctamente en lo político. Sin embargo, el tono de gran parte de la literatura hugonota –cuando no es histérica y vituperante– es el de una conferencia clerical en la que se consideran difíciles problemas de conciencia y de casuística. Este tipo de carácter en obras polémicas –escritas casi siempre por laicos– es signo de la incertidumbre con que eran recibidas las ideas hugonotas sobre el cargo, el deber y la actividad política. Sesenta o setenta años antes, los caballeros franceses habían partido hacia las guerras italianas con la moral alta y sin escrúpulos morales. Muchos lucharían una vez más con el mismo espíritu; estaban permanentemente en armas, tenían escasos intereses y poca destreza como no fuera para la guerra y la cacería. Esto no era válido, empero, para, al menos, algunos de los aristócratas convertidos al calvinismo, jóvenes De Mornays que vivían en las provincias del sur o del oeste de Francia, o que estudiaban en Bordeaux o en Ginebra. Su piedad era de nueva

17 Aparentemente, Hubert Languet tenía características similares: era un hombre que temía la charla liviana, odiaba cualquier forma de lujo y cultivaba una "austeridad de costumbres" por la que mereció el elogio de Melancthon; véase Chevreul, *Languet*, *op. cit.*, pp. 15, 172-173.

18 *Huguenot Family*, pp. 59-60.

data y la ejercían con diligencia; si ya no podían seguir con entusiasmo en el séquito de algún barón dedicado al pillaje, necesitarían razones nuevas para la actividad y la guerra, razones que les hablaran a sus inquietas conciencias calvinistas y que superaran toda vaga nostalgia de las antiguas usanzas.

Theodore Beza escribió su tratado –según él mismo declaró– "para satisfacer las conciencias de muchos". Su nueva concepción protestante de la conciencia como cuestión pública lo llevó a realizar un esfuerzo cuidadoso y sistemático para llegar a numerosos hombres con argumentos políticos. Una conciencia atribulada –argumentaba– les permite, incluso, a los ciudadanos particulares violar la prohibición previa de Calvino y abrir un debate público sobre la ley y el gobierno:

> Si [...] la conciencia de algunos se encuentra perdida, pueden estar y están [...] obligados a examinar (aunque sea discreta y pacíficamente) qué elementos de razón y justicia se encuentran en el mandato por el cual se les exige o prohíbe que hagan algo.[19]

En el panfleto *Réveille-Matin*, se describe la misma motivación. Se le pide al *Politique* que discuta el tema de la resistencia "en términos de la conciencia tanto como del Estado" por el bien de los "tímidos y escrupulosos". A tales hombres debe brindarse "confirmación y resolución mediante argumentos, autoridades y ejemplos".[20]

Los escritos de los hugonotes son una especie de casuística, pensada, en especial, para persuadir a los escrupulosos, para tranquilizar sus conciencias y para ordenar sus conductas. Como todo casuista, el hugonote estaba limitado por sus casos; los encontraba en la historia, escenario del juicio divino al que se remitían siempre los calvinistas en busca de indicios y preceptos de una voluntad divina en permanente actividad. La interpretación de la historia se convirtió en un acto religioso, como lo expresó Hotman, un "acto de piedad".[21] El método individual de argumentación más importante en los textos hugonotes es citar ejemplos históricos. Nada resultaba más apropiado para calmar las mentes de los franceses del siglo XVI. Esto explica, en gran medida, la trascendencia que sus contemporáneos

19 Theodore Beza, *Concerning the Rights of Rulers over their Subjects and the Duty of Subjects towards their Rulers*, trad. ingl. de Henri-Louis Gonin, introd. de A. A. Van Schelven, ed. de A. M. Murray, Ciudad del Cabo, 1956, p. 26.

20 Eusebe Philadelphe Cosmopolite [¿Nicolas Barnaud?], *Le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins*, Edimburgo, 1574, diálogo II, p. 75.

21 Véase Weill, *Théories sur le pouvoir royal*, *op. cit.*, p. 105.

atribuyeron a la *Franco-Gallia* de Francis Hotman y ayuda a comprender la extensión y el detalle de la ejemplificación histórica que caracterizan tanto al tratado de Beza como al *Vindiciae contra Tyrannos*. Tal grado de detalle no es suplementario, sino esencial, mucho más importante que cualquier clase de razonamiento a partir de principios abstractos. Una vez presentada su ejemplificación histórica, Beza consideraba que su tarea estaba prácticamente terminada: "Estos [...] ejemplos [...] son tan confiables y auténticos que serían adecuados por sí solos para fortalecer las conciencias de los magistrados subordinados".[22]

La visión calvinista del mundo factual llevó a una nueva evaluación de la Historia, especialmente de una historia que llamaron objetiva. Esta nueva concepción del pasado fue, por cierto, común a muchos durante el Renacimiento y la Reforma, cuando la fuerza dominante de las costumbres establecidas fue socavada tanto por el análisis histórico como por la evocación de la pureza primitiva.[23] En lo que concierne a la modernidad, el mito de los orígenes tiene aquí su propio origen. Pero los calvinistas le otorgaron a esta tendencia más general un énfasis particular y un interés más intenso, que quizá fue más importante aun. Esta intensidad llevó a Hotman a confiar exclusivamente en fuentes originales para sus análisis y a responder a sus críticos con la afirmación característicamente vigorosa (y errónea) de que "el libro es histórico; es la historia de un hecho. Todo el discurso depende de los hechos".[24] Y los hechos, podría haber agregado, son obra de Dios, detalles de una revelación permanente.

22 Beza, *Rights of Rulers*, *op. cit.*, pp. 42-43; otro ejemplo de este tipo de argumentación puede encontrarse en el tratado anónimo *Le politique, dialogue traitant de la puissance, autorité, et du devoir des princes*, en *Mémoires de l'état de France sous Charles neuviéme*, Meidelsbourg, 1576, III, especialmente pp. 131-134.

23 Puede encontrarse una discusión de la obra francesa sobre historia política durante el siglo XVI en W. F. Church, *Constitutional thought in Sixteenth Century France: A study in the evolution of ideas*, Cambridge, MA, 1941, pp. 83 y ss., 157 y ss., 203 y ss.

24 Citado de una de las cartas de Hotman en Beatrice Reynolds, *Proponents of limited Monarchy in Sixteenth Century France; Francis Hotman and Jean Bodin*, Nueva York, 1931, p. 80. Puede encontrarse la concepción hugonota de la objetividad histórica en la carta de De Mornay a Hubert Languet en la que critica la historia de la Reforma de Jean Sleidan: "Me atrevo a culpar a muchos historiadores por haberse pronunciado sobre ciertos asuntos [...]. He pensado a menudo que el historiador, que es como el cronista en un juicio, tendría que dejar libre el juicio a los jueces, sin crearles un prejuicio con una primera opinión", citado en Paul Méaly, *Les publicistes de la Réforme*, París, 1903, p. 228.

De hecho, Hotman no sugirió absolutamente ningún principio abstracto para justificar la Constitución que había descubierto en la historia de Francia; la única universalidad que reconoció fue una supuesta universalidad de hechos: reunió ejemplos al azar de las historias de Alemania, Esparta, Inglaterra y Aragón (en ese orden) y llegó a la conclusión de que su propia idea de libertad había sido la "ley constante y universal de todas las naciones".[25] La historia de Hotman brinda un ejemplo dramático del método –usado luego por los abogados ingleses en el derecho común– que hace del *precedente* exactamente lo opuesto a la *costumbre*. Sugiere el uso racional del ejemplo histórico para apuntalar la innovación política.

Calvino podía afirmar sin darle mayor importancia que el curso habitual de la historia humana era la degeneración.[26] Siempre había una actitud de este tipo detrás de su permanente insistencia en que la única reforma necesaria era un retorno dramático a la pureza primitiva. Pero la mera descripción de un estado original de virtud política no era suficiente para convencer a las conciencias de los hombres que todavía estaban atrapados en formas tradicionales de pensamiento y comportamiento. El noble hugonote no deseaba hacer un corte tan radical como el que la Reforma ya había hecho con la religión tradicional. Después de todo, era un hombre de posición establecida –si bien decadente–; poseía habilidades militares prácticas y una mente que las acompañaba; una combinación de estatus, función y mentalidad que no conducía a la especulación amplia o radical. Además del mito de los orígenes, necesitaba un mito de persistencia, de lo que Beza llamaba "uso ininterrumpido". Necesitaba que le dijeran que los derechos y obligaciones originales todavía eran suyos o, por lo menos, que había sido despojado de ellos tan recientemente que el tiempo aún no había curado las heridas:

> Está claro –escribió Hotman– que todavía no han transcurrido cien años completos desde que las libertades de la Galia francesa y la autoridad de su Consejo General anual florecían con pleno vigor [...] nuestra comunidad, fundada, en su origen, sobre principios de libertad, se mantuvo en el mismo estado libre y sagrado [...] por más de mil cien años.

25 Francis Hotman, *Franco-Gallia or, An account of the ancient free State of France*, publicado originalmente en 1573; en inglés, Londres, 1721, p. 71. Véase también la carta de De Mornay a Hotman instándolo a "deducir nuestro derecho a partir de la ley constitucional [*jure et lege*] del reino más que de la equidad natural [*justa re*]". Citado en Reynolds, *Limited Monarchy*, *op. cit.*, pp. 93-94.

26 Calvino, *The Institutes of the Christian Religion*, IV, IX, 8.

De modo similar e igualmente erróneo, se expresa el autor del *Réveille-Matin*: "No hace más de sesenta años –insiste– que la libertad de los estados se encuentra oprimida".[27] La Constitución francesa fue reconstituida, por lo tanto, como una especie de fuerza estática en la vida política; derivaba su legitimidad de su uso ininterrumpido, pero desafiaba, sin embargo, a las instituciones existentes. No era algo que se hubiera ido formando al pasar el tiempo, como la ley consuetudinaria, incorporando sabiduría y experiencia. Era más bien una revelación secular, descubierta en los libros de historia que legitimizaba la actividad política para hombres que todavía no estaban listos para confiar solamente en la revelación religiosa ni para correr riesgos –como habría de hacerlo Cromwell algún día– con la esperanza de una reivindicación providencial.

Excepto en la obra de Hotman, la visión hugonota de la historia nunca condujo a un tratamiento muy amplio de la persistencia, el desarrollo o el cambio. En la introducción a la *Franco-Gallia*, Hotman describe el Estado como un cuerpo político con una historia conocida: "así como los cuerpos humanos entran en decadencia y perecen [...] también las comunidades cumplen sus etapas".[28] Las metáforas orgánicas de este tipo reaparecen muy rara vez en los textos de los hugonotes. Los publicistas protestantes suelen tratar a la historia como algo no natural tanto, como Calvino trata así en su obra a la naturaleza misma. Cada acontecimiento histórico, tanto como cada soplo de viento, es producto particular y especial de la voluntad divina. La historia es el libro de casos del casuista; no es un desarrollo continuo, sino una colección de hechos, ejemplos y precedentes discretos. La única distinción necesaria es la que ofrece *Histographique* en el segundo diálogo del *Réveille-Matin*: los juicios de Dios se conocen en la historia bíblica con "verdad y certeza", mientras que en la historia profana se conocen "sólo por conjetura".[29] En realidad, rara vez se hace esta distinción en la práctica; el escritor típico simplemente abunda en ejemplos, recurriendo, en apariencia, a la historia que más conoce, ya sea bíblica, clásica o feudal. Cualquiera de ellas podría ser útil, no sólo con fines históricos; la nueva imagen moral del noble francés también está formada por tres tipos históricos: el santo bíblico, el aristócrata estoico y el "caballero galante". La historia le brindó al hugonote ferviente y activo una legitimidad múltiple a costa de una considerable confusión intelectual.

27 Hotman, *Franco-Gallia*, *op. cit.*, p. 122; *Réveille-Matin*, Diálogo II, p. 89.
28 Hotman, *Franco-Gallia*, *op. cit.*, prefacio, pp. V-VI.
29 *Réveille-Matin*, diálogo II, pp. 39-40.

III

Todo ejemplo es un argumento y la historia de Hotman es el más impresionante de todos los argumentos. Cualquiera que sea el valor histórico de la *Franco-Gallia* –y los escritores modernos tienden, con razón, a tratarla con dureza–[30] la mejor lectura que puede hacerse de ella es la de un elaborado tratado pensado para convencer la sutil, pero tenaz conciencia calvinista. Resistirse a los tiranos, intentaba demostrar Hotman, no implicaba una oposición a Dios, ni siquiera al vicario designado por Dios en la Tierra. En un estudio cuidadoso de la historia de Francia, se revelaba que la voluntad divina había establecido poderes alternativos que tenían derechos y responsabilidades parejos a los del rey. El "Consejo público" del reino de Francia poseía una "*autoridad sagrada*", cuyo fundamento legal era una Constitución antigua y perdurable. El poder que poseían sus funcionarios era tan divino –sólo le faltaba decir *tan real* – como lo era el poder del rey.[31] Ejercerlo era una cuestión de juicio práctico y de uso constitucional; en el pasado, el Consejo se había opuesto frecuentemente al rey, había llegado incluso a deponerlo. La conciencia podía, por ende, tomar una decisión sobre la base de un hecho legal. El orden político –en sí mismo una acumulación de hechos legales– era tan sagrado para Hotman, abogado, como lo había sido para Calvino, teólogo; pero el abogado había demostrado ahora que la resistencia a la tiranía era parte de este orden, verificable históricamente, justificable legalmente y, por lo tanto, ordenado por Dios.

El orden político es voluntad del mismo Dios; los funcionarios actúan en su nombre. Dado este axioma, al final era posible responder la antigua pregunta: ¿Quién puede, en efecto, actuar por Dios en la Tierra? *La noblesse de la religion* se presentaba –sorprendente resultado– como el instrumento divino designado. Y allí terminaba la búsqueda de los hugonotes. La resistencia de los nobles protestantes, su insurrección, no era más que el ejercicio de ese deber que Dios había ordenado, de acuerdo con los procedimientos que él mismo había establecido. Al descubrir estos procedimientos constitucionales, Hotman hizo posible la resistencia; los argumentos legales e históricos tranquilizaron las conciencias que podrían, de lo contrario, haberse sentido inquietas. Se legalizó, incluso, el cambio político violento y se lo transformó, por así decir, en algo rutinario y organizado. ¿Cómo era posible –preguntaba un panfletista hugonote que se hacía llamar Nicholas de Montand– que los reyes capetos hubieran despojado a los carolingios? Respondió, de hecho, que no era un tema muy difícil, porque esto

30 Véase August Thierry, *Récit des temps mérovingiens*, París, 1878, pp. 32-40.

31 Hotman, *Franco-Gallia*, *op. cit.*, pp. 53, 64 y ss., 77 (las cursivas son de M. Walzer).

había sido ordenado en primer lugar "por la voluntad de Dios, que cambia reinos e imperios como le place. ¿Cómo? *Mediante el orden político que ha establecido en el mundo*".[32] Y eso significaba: mediante los funcionarios políticos establecidos.

A pesar del reconocimiento que hizo Calvino del "libertador providencial", los escritores hugonotes eran extremadamente cautelosos en la justificación del tiranicidio. Desdeñaban el lujo y también evitaban los peligros políticos de un milagro tan peligroso. En una discusión de la situación en Inglaterra, el autor del *Réveille-Matin* admitió que algún acto milagroso de Dios bien podría terminar con la vida de la problemática María Estuardo; preferiría, no obstante, que fuera ejecutada legalmente.[33] La insistencia de Beza en que hay maneras de oponerse a la tiranía "que derivan de las instituciones humanas" tiene características similares. Los escritos políticos del sucesor de Calvino adquieren un tono curiosamente no religioso, merced a su preocupación extrema por los medios terrenales hasta que se entiende que esta misma preocupación tiene razones teológicas. Beza reconocía, por ejemplo, que a los jueces de Israel, como a los tiranicidas del Antiguo Testamento, se los había obligado a efectivizar sus famosas acciones por alguna orden especial de Dios; precisamente estos casos habían sido citados por muchos escritores que habían eliminado a los tiranos sin alterarse. Beza no quería quedar relacionado con semejante apatía; el hecho de que Dios hubiera tenido que incitar a los israelitas "de manera especial" sólo indicaba –escribió– que la tiranía había quebrado su espíritu. Pues los hombres (o más bien ciertos hombres) poseen en verdad "un derecho extraordinario [...] a defender la legítima Constitución de su país".[34] Tales "derechos extraordinarios" eran medios habituales de la divina providencia; no hacía falta milagros.

El segundo contrato del *Vindiciae* también representaba un intento de ubicar la actividad y la resistencia políticas dentro del mundo ordinario de los hechos y la ley.[35] Es interesante notar el tratamiento que De Mornay

32 Citado de Nicholas de Montand, *Le miroir des Français* (1581), en Weill, *Théories sur le pouvoir royal*, *op. cit.*, p. 154 (las cursivas son de M. Walzer).

33 *Réveille-Matin*, diálogo II, p. 16.

34 Beza, *Rights of Rulers*, *op. cit.*, pp. 29, 34.

35 Junius Brutus [Philippe de Mornay], *Vindiciae contra Tyrannos*, publicado originalmente en 1576; ed. ingl. de 1689; reimpresión con introd. de H. J. Laski, Nueva York, s/f, pp. 71 y ss. Se ha cuestionado la autoría de De Mornay, y es posible que Hubert Languet hubiera escrito la sección que describe el segundo contrato (entre el rey y el pueblo). Véase la introducción de Laski y Raoul Patry, *Philippe de Plessis-Mornay: un Huguenot homme d'État (1549-1623)*, París, 1933, pp. 277-278. La autoría conjunta es la teoría que han preferido los comentaristas

les da a las antiguas ideas medievales que usa de manera tan obvia en su obra. En algunas oportunidades, los escritores medievales habían defendido la resistencia argumentando que la realeza no era más que un cargo pensado racionalmente para cubrir ciertas necesidades humanas limitadas. Cuando el funcionario temporal no cumpliera con esas necesidades o excediera los límites, los hombres razonables podrían removerlo directamente del cargo. "El rey está hecho para el pueblo; no el pueblo para el rey."[36] Los hugonotes, sin embargo, no podían sentirse más satisfechos con un utilitarismo secular y teórico que con una intervención divina impredecible. El argumento utilitario seguía siendo en gran medida abstracto y formal. Con sus contratos, De Mornay intentó transformar la utilidad en una referencia legal, un punto fijo de orden político al que podían apelar los calvinistas, por así decir, en el exigente tribunal de su conciencia práctica. Intentó evitar toda obligación meramente moral o toda obligación que fuera sólo vinculante para los hombres racionales. De Mornay repitió, en gran medida, la discusión medieval de los fines de la monarquía, pero no quedó satisfecho hasta que hubo fijado ese fin como un vínculo y, luego, ese vínculo como un contrato legal. Una vez hecho esto, buscó inmediatamente una verificación histórica de la verdadera existencia del contrato. Buscó establecer el derecho a la resistencia en la historia y en la realidad constitucional mediante la discusión de los juramentos de coronación de los reyes feudales, de los poderes y derechos de los parlamentos, dietas, estamentos y consejos, de los éforos, tribunos y senadores.[37]

IV

Este derecho podía ser ejercido por cualquier ciudadano privado contra un conquistador o usurpador; sólo necesitaría de la audacia común, no de la inspiración divina. En el caso más probable de un tirano legítimo, el "derecho ordinario" de la defensa constitucional sólo era patrimonio de

---

que ven el argumento religioso de las primeras secciones como un agregado a lo que era originalmente una posición secular y racionalista. Mantendremos más adelante la postura de que hay un espíritu calvinista que atraviesa todo el libro y que sus varias secciones conforman un argumento que es consistente en su mayor parte, aunque no deje, por cierto, de ser confuso en sus detalles. Por lo tanto, a efectos prácticos, citaremos a De Mornay como único autor.

36 Para una discusión de la concepción medieval, véase Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, trad. ingl. de S. B. Chrimes, Oxford, 1948, pp. 119 y ss. La concepción utilitaria de la realeza se discute en *Vindiciae*, pp. 139 y ss.

37 *Vindiciae*, especialmente pp. 127 y ss., 176 y ss.

aquellos hombres públicos que ocuparan cargos constitucionales. Ésta también había sido la postura de los escritores medievales, pero adquirió un nuevo significado en la literatura de los hugonotes. Los escritores protestantes llevaron su especulación política considerablemente más allá de la casuística histórica de Hotman y desarrollaron así dos ideas clave. Primero, insistieron con energía en la naturaleza convencional de todo orden humano (excepto en la Iglesia), excluyendo la posibilidad tanto del paternalismo como del carisma y abriendo el camino para una clara política constitucional. Segundo, infundieron a este nuevo orden – delimitado desde hacía poco tiempo– una conciencia religiosa y una disciplina. Si la historia y la ley dieron legitimidad a la actividad de los hugonotes, la conciencia calvinista la hizo obligatoria y definió sus objetivos. Incluso, la conciencia operaba dentro de las formas de los cargos; era, de hecho, el llamado de Dios a la acción política. La historia de Hotman había fortalecido al noble protestante para sus tareas terrenales, lo había ayudado a superar el persistente "*esprit de vertige*". El primer contrato de De Mornay –un desarrollo en metáforas feudales de la concepción calvinista del cargo político– revelaba el impulso que llevaría a los hombres escrupulosos a la acción.

"La naturaleza de un rey –escribió De Mornay en el *Vindiciae*– no significa una herencia, ni una propiedad ni un usufructo, sino una responsabilidad [y un] cargo." El hombre que ocupa un cargo sigue siendo sólo un hombre; si bien es rey, no es más que el "administrador de la comunidad". No emergió del vientre con una corona en la cabeza y no posee una supremacía natural sobre sus súbditos como la de un padre sobre sus hijos. Refiriéndose al eterno tema del radicalismo político, De Mornay insistía en que los súbditos eran hermanos del rey.[38] La inequidad política quedaba así íntegra y explícitamente separada de la jerarquía natural, separación que ya estaba implícita en la obra de Calvino. Encontramos una negación aun más dramática del patriarcado como elemento del orden político en *Dialogue between Archon and Polity*: "Hay un solo Padre –exclama el autor hugonote anónimo– amo y señor común de todos los hombres y de la naturaleza. No hay otra paternidad, señorío o dominación [...] más que la suya; los superiores en la tierra sólo son sus ministros y lugartenientes".[39]

Así como la jerarquía y la paternidad eran excluidas del mundo político, ser la cabeza tampoco podía tener significado alguno dentro de tal mundo; pero si el rey no era la cabeza, el Estado ya no podía ser un cuerpo político. Entonces, la organización política era, de hecho, artificial (una crea-

38 *Ibid.*, pp. 156, 170; véase también *Le politique*, en *Mémoires*, III, p. 98.
39 *Le politique*, en *Mémoires*, p. 156; véase también Mateo, 23: 9.

ción humana o divina), definida por su estructura constitucional e imposible de explicar como parte del mundo natural, orgánico. Los escritores hugonotes, como ya se ha visto, tenían la tendencia a reificar esta estructura y a asignarle una existencia enteramente ahistórica, casi como si, por su reciente transformación en algo común y cotidiano, se hubiera convertido en un objeto de respeto secular. Esto les resultaba relativamente fácil, porque poseían una noción muy limitada del desarrollo histórico; más aun, era una solución feliz a muchos de los problemas que le planteaba a la aristocracia francesa el nuevo poder del rey, en evidente aumento. De hecho, en su tratamiento de la Constitución, los nobles protestantes buscaban sobre todo una base para su propia permanencia, una extensión, por así decir, de la persistencia que encontraban en la historia. Sin embargo, se veían obligados a buscar esa permanencia en nombre de la "vocación" a sus cargos, no de su estatus personal, porque al entrar en decadencia la jerarquía feudal, la magia de la persona real invalidaba cualquier otro reclamo, a menos que la base de éste fuese impersonal. "Un reino tiene en sí mismo –escribía Hotman– un principio de seguridad perpetuo y certero en la sabiduría de sus senadores y de personas bien preparadas en estos asuntos."[40] Pero si un hombre en particular no cumplía con los propósitos de su cargo, si un senador no era sabio, ese propósito seguía siendo parte del "cargo" y se seguía presuponiendo la sabiduría de los senadores. Ni el fracaso humano ni la prescripción temporal podían alterar la estructura constitucional. El fundamento de los cargos era la realidad de la magistratura, ordenada por Dios para beneficio del hombre; los cargos eran eternos: "la comunidad nunca muere".[41]

La discusión de Beza sigue el mismo modelo: trasladaba el énfasis, de manera similar, de la dotación natural o rango feudal al cargo político y basaba el cargo en la realidad ahistórica de la soberanía. El discípulo de Calvino hacía una cuidadosa distinción entre los sirvientes domésticos del rey, atentos a todos sus gustos (según Hotman, corrompidos por el lujo), y la nobleza independiente y los funcionarios civiles. Éstos últimos se apoyaban en la "supremacía como tal" y no en el monarca; de hecho, compartían la corona. "*L'état*", podrían haber dicho los funcionarios hugonotes "*c'est nous*". Siempre y cuando todos fueran hombres escrupulosos, no podría existir una soberanía unificada ni personal: cualquier magistrado

40 Hotman, *Franco-Gallia*, *op. cit.*, p. 108.

41 *Vindiciae*, p. 137. El autor argumenta que "ni el paso del tiempo ni el cambio de individuos pueden alterar en modo alguno el derecho de[l] pueblo". Ha descrito previamente (p. 126) a los magistrados como los guardianes eternos de los "derechos y privilegios del pueblo".

piadoso o voluntarioso podría actuar independientemente del rey, por el bien del reino o la gloria de Dios. El único precio de su independencia era su rectitud. Aunque los cargos de algunos nobles se hubieran convertido sólo en títulos de honor hereditarios, escribió Beza, "no han perdido en modo alguno su derecho y autoridad originales", ni, casi huelga decirlo, habían sido relevados de los deberes que su honor conllevaba.[42]

La conciencia de los hugonotes estaba tan estrechamente vinculada con las formas del cargo que a veces parecía más un atributo del puesto que del individuo. Todo hombre está obligado a defender la "buena ley –declaraba Beza– de acuerdo con el puesto que ha obtenido en la constitución de la comunidad". Esta obligación no era natural ni universal, como resulta evidente en la negativa absoluta de Beza de que los esclavos tuvieran cualquier clase de poder político y en el rechazo que se hace en *Vindiciae* de cualquier "mandato público" a personas privadas.[43] El calvinismo hizo, pues, una devaluación de lo personal que condujo a una exaltación de lo oficial entre los hugonotes franceses. Pero esto sólo fue posible porque el funcionario era el delegado de Dios o, en el simbolismo hugonote, su vasallo. "Todos los habitantes de la Tierra –escribía De Mornay– recibieron de [Dios] aquello que poseen, pero sólo son sus arrendatarios [...] todos los hombres, cualquiera sea su rango, son sus sirvientes, granjeros, funcionarios y vasallos y le deben cuenta y reconocimiento."[44] El primer pacto de *Vindiciae* fue un esfuerzo por darle una expresión formal a esta relación. A través del pacto, Dios ejercía su voluntad sobre los hombres que ocupaban cargos; no podían consentir de manera racional, sino sólo debían obedecer escrupulosamente y esa obediencia exigía una actividad seria, disciplinada y sostenida, para gloria de Dios.

Aunque algunos ideólogos hugonotes intentaron restaurar la condición representativa del cargo político –negada por Calvino–, la gran mayoría consideraba que la obligación y el deber estaban simplemente integrados en la estructura constitucional reificada, fijada por Dios, cuyo cotestigo era la conciencia. Por esta razón, los escritores calvinistas se manifestaron tan dispuestos a no tomar en cuenta a las mayorías.[45] Buscaron, de hecho, integrar al pueblo a la estructura constitucional, pero no al pueblo como la

42 Beza, *Rights of Rulers*, *op. cit.*, pp. 38-40; véase el argumento similar en *Vindiciae*, pp. 126-127.

43 Beza, *Rights of Rulers*, *op. cit.*, pp. 74, 77; *Vindiciae*, pp. 109-110.

44 *Vindiciae*, p. 68.

45 Véase, especialmente, la discusión en *Vindiciae*, pp. 100 y ss., en respuesta a la pregunta ¿qué puede hacerse cuando la "mayor parte" de la población consiente la tiranía?

literatura medieval lo había descrito –una comunidad corporativa que se mantenía unida por lazos de amor y confraternidad–, ni tampoco era el pueblo que describieron luego los escritores liberales, un conjunto de individuos egoístas y arteros. Los hugonotes imaginaban, en cambio, una población protestante, líderes y seguidores en posesión de una sola conciencia, estrechamente unidos por el reconocimiento de una responsabilidad conjunta ante Dios. El "cuerpo total del pueblo" declaraba De Mornay en *Vindiciae* debería ser considerado "cargo y lugar de un hombre". El pueblo colectivamente era un magistrado; también ellos tenían una vocación y un conjunto de obligaciones políticas y éste era el comienzo de su disciplina. Ya no debían comportarse como hombres caídos y "correr en desorden rebelde". Como mera colección de personas privadas, "no tienen poder, no tienen mandato público ni vocación para desenvainar la espada de la autoridad". Los pactos eran colectivos, no podían ser "de ningún modo de incumbencia de particulares".[46] Los escritores hugonotes insistían permanentemente en que sus seguidores no hicieran nada de manera irreflexiva, "sino con el orden debido y de manera tan disciplinada como sea posible".[47] Y esto significaba que sólo los magistrados del pueblo podían ejercer la magistratura del pueblo. Sin los funcionarios piadosos, el pueblo no constituía un cuerpo organizado ni política ni legalmente competente.

El tipo de gobierno que establecieron los dos pactos de *Vindiciae* no era ni un gobierno representativo ni, por cierto, un sistema de soberanía popular, sino una clase muy especial de fideicomiso. La base de confianza constitucional era la identidad de conciencias piadosas. Es por esta razón por la que el "orden debido" de los hugonotes no excluía, sino que, de hecho, exigía que el pueblo comprendiera lo que hacía, aunque todo cuanto hiciera fuera obedecer y seguir a sus piadosos magistrados. Estos magistrados, escribió De Mornay, eran un "sustituto" del pueblo colectivo, ocupaban el mismo lugar y estaban atados por las mismas obligaciones religiosas. "Todos los hombres deben servir a Dios, pero algunos [...] han recibido mayor autoridad."[48] La conciencia, por lo tanto, hacía posible la disciplina política una vez que se había derrumbado la jerarquía natural. El calvinismo les sugirió a todos los hombres un nuevo ascetismo en el deber; sería casi imposible ver al viejo Adán, caído y corrupto, en la persona oscura y devota

46 *Vindiciae*, pp. 90, 97, 109.
47 *Rights of Rulers*, *op. cit.*, p. 35.
48 *Vindiciae*, p. 110. "Cuando hablamos de toda la gente, entendemos por ello sólo aquellos cuya autoridad emana del pueblo, a saber, los magistrados a quien el pueblo ha provisto o ha establecido, por así decir, como consortes del imperio", p. 97.

del magistrado; en el pueblo recientemente disciplinado fue exorcizada la memoria de la multitud insurgente.

Las meras personas privadas no desempeñan papel alguno en la teoría de los hugonotes; son indisciplinadas y desordenadas por definición. Las cartas de Calvino proveen ejemplos frecuentes de su máximo disgusto por el predicador itinerante o el profeta despreocupado.[49] Beza tenía un sentimiento de desdén por Peter Ramus, el filósofo protestante insurgente, que era semejante en extremo a las actitudes de su maestro. "Siempre quiere aparecer, no como discípulo, sino como doctor", escribía el discípulo de Ginebra por antonomasia. "Ramus, que desconoce totalmente estos temas y de quien sé que nunca ha estudiado ni la Biblia ni ninguna de sus interpretaciones sagradas en profundidad, se arroja a la batalla armado solamente de su autoconfianza."[50] Los calvinistas se sentían incómodos e incapaces de reconciliarse tanto con el pícaro como con la mentalidad picaresca. Habrían intentado organizar hasta a Don Quijote, pero también lo habrían enfrentado a enemigos más sustanciales que los que perseguía. Lo habrían reclutado para alguno de sus ejércitos.

El ejército que los hugonotes lograron reunir manifiesta la naturaleza de su disciplina mucho mejor que el orden constitucional que nunca alcanzaron. En las *Mémoires de l'état de France* se conservan cuarenta artículos adoptados por una asamblea de hugonotes del *Midi* para la "reglamentación de los asuntos de la guerra".[51] Estos artículos son la versión más temprana de esas disciplinas de precisión y rigor extraordinarios que se pusieron en vigencia alrededor de setenta años después en el Ejército Presbiteriano Escocés y en el Nuevo Ejército Modelo de la Revolución Inglesa. La disciplina militar y la eclesiástica estaban entrelazadas en los cuarenta artículos hugonotes. Eran "dos fuerzas excelentes", escribió el autor del *Réveille-Matin*, "para mantener controlados los vicios y para lograr que los soldados estuviesen dedicados a sus deberes". La asamblea de hugonotes estableció una fuerza policial especial para imponer la "ley de Dios y la política del ejército. La disciplina religiosa y la policía militar conjuntas aseguraban la "conducta buena y modesta" del soldado cristiano.[52] En sus *Discours politiques et militaires*, François de la Noue describió la naturaleza y los efectos de la

49 Véase, por ejemplo, Calvino, *Letters*, ed. de Jules Bonnet, trad. de David Constable, Edimburgo, 1855, I, p. 293.

50 Citado en Paul Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Ginebra, 1949, p. 304.

51 "Articles pour le règlement des affaires de guerre", *Mémoires*, II, pp. 164 y ss. Los artículos fueron redactados en un sínodo realizado en Bearn en 1572 y adoptados en Millau en 1573.

52 *Réveille-Matin*, diálogo II, p. 103; "Articles", *Mémoires*, II, p. 173.

disciplina de los hugonotes, por lo menos como imperaba durante la primera guerra civil:

> Cuando comenzó la guerra, hubo jefes y capitanes que hablaban de disciplina militar, pero eran mucho más efectivos los sermones en los que nos exhortaban a no oprimir a la pobre gente [...]. La nobleza se manifestó en esos días muy digna de su nombre [...]. Si algún soldado era culpable de violencia, era expulsado o puesto en custodia [...]. En un grupo tan grande de gente, nunca oí a nadie que blasfemara la palabra de Dios [...]. Era imposible encontrar un juego de dados o un mazo de cartas en el campamento.[53]

Hay, sin duda, una gran distancia entre el nuevo soldado y el caballero galante del relato feudal. El caballero todavía era un ser más o menos individual, galante, que ejercía la piedad de manera personal y que cabalgaba solo o en una banda con miembros de diversas índoles. El soldado era el miembro disciplinado de un ejército cuya piedad era ideológica y colectiva, confirmada por la plegaria pública, que era en sí misma una de las innovaciones más importantes de los campamentos hugonotes. Tal vez, los *vicomtes* protestantes de la segunda guerra civil todavía se asemejaban a los caballeros galantes, o, más probablemente, a los barones feudales dedicados al pillaje. Pero estos soldados que entonaban himnos religiosos, reclutas provenientes de las congregaciones calvinistas, eran hombres diferentes. "¿Qué clase de Iglesia es ésta, que produce capitanes?", preguntó un oficial católico; bien podría haber preguntado: "¿Qué clase de capitanes...?".[54] El ejército religioso –como los ciudadanos que se dedicaban a la política– estaba atado a las obligaciones de su puesto por los lazos de una "severidad común" y una conciencia común. Estaba involucrado en una lucha sostenida y disciplinada en defensa de lo que ya estaba empezando a llamarse "la causa".[55]

V

Éste era el corazón de la teoría de los hugonotes: el orden político era un sistema permanente de soberanía compartida; una asignación de obligaciones específica y precisa, imponibles en la ley por una parte y en la con-

53 *Discours*, pp. 571-572, citado en Sir Charles Oman, *A history of the art of war in the Sixteenth Century*, Londres, 1937, pp. 399-401.

54 Citado en C. G. Kelly, *French Protestantism: 1559-1562*, Baltimore, 1918, p. 82.

55 "Articles", *Mémoires*, II, p. 169. Véase también en p. 165 la descripción del juramento colectivo del ejército hugonote.

ciencia por otra. La resistencia no era más que una puesta en acto disciplinada de obligaciones morales y constitucionales. Los argumentos de la ley natural, la voluntad comunitaria y la utilidad secular complementaban esta concepción fundamental.[56] El orden, la organización, la disciplina, el deber: éstas eran las ideas centrales del pensamiento hugonote; revelan, lo más claramente posible, las esperanzas y los temores más profundos –aunque, quizás, en especial los temores– de esos nobles protestantes educados que exploraban el estilo y los usos de la piedad, buscando con cierta preocupación una política en la cual pudieran ejercitar su nueva devoción y mantener su antigua autoridad.

Fue, de muchas maneras, una era de temor. Ese profundo pesimismo que Huizinga describió como característica de la mentalidad medieval tardía permanecía aún como elemento del temperamento aristocrático.[57] Se puede percibir en las cartas de Hubert Languet al joven Sidney, austeras, pero cálidas. "Por sus cartas –escribió Sidney– creo ver una imagen de la época en que vivimos: una era que se asemeja a un arco demasiado tenso: hay que aflojarlo o se romperá." En algunos hombres, la tensión que se acumulaba generaba nueva energía; a otros los quebraba; todo hombre que tuviera un mínimo de sensibilidad lo percibía. Las cartas de Languet estaban colmadas de la tranquila convicción de que el desastre era inminente. Le comunicó a Sidney todas sus sombrías predicciones: guerras espantosas entre los cristianos, nuevas conquistas de los turcos, la caída de Italia y, quizá, de toda Europa ante los bárbaros.[58] Languet era un protestante estoico más que un calvinista; le presentaba al joven inglés sólo la imagen severa del deber del aristócrata, despojada de todo entusiasmo. Theodore Beza no pudo reaccionar siempre con la misma calma estoica. Las noticias de la masacre de San Bartolomé desataron en él un temor espantoso: "Aquí estamos, en verdad, expuestos al mismo peligro –le escribió desde Ginebra a un amigo en Zurich– y quizá ésta sea la última vez que te escriba. Es indudable que se trata de una conjura universal".[59]

56 Muchos historiadores de teoría política han visto en estos elementos de la argumentación hugonota la "contribución" más importante de los protestantes franceses al desarrollo del pensamiento político. Esto puede ser verdad o no; no es relevante para nuestra argumentación. Véase Mealy, *Les publicistes*, *op. cit.*, y, especialmente, la Introducción de Harold Laski a *Vindiciae*.

57 Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, *op. cit.*, pp. 31 y ss..

58 *The correspondence of Philip Sidney and Hubert Languet*, ed. de W. A. Bradley, Boston, 1912, pp. 40, 49 y *passim*. Véase también p. 101: "Considero que en estos días ya es mucho si los hombres verdaderamente no traicionan a sus amigos; todo otro buen sentimiento debe asentarse como una clara ganancia".

59 Citado en Geisendorf, *Théodore de Bèze*, *op. cit.*, p. 306.

Las invasiones turcas y las conjuras papistas, empero, no eran la verdadera fuente de los temores hugonotes. Tenían más miedo de la lógica de sus propias ideas y de la peligrosa actividad a la que se sentían empujados. "Sentimos –escribió uno de los panfletistas– los efectos y la amargura [...] de la guerra."[60] Ciertamente, Calvino les había enseñado a sus seguidores que era previsible que se desatara una guerra, y la aristocracia francesa había aprendido a disfrutar de ella mucho tiempo atrás. Pero una guerra sostenida contra el rey tenía implicaciones que ni siquiera la *noblesse de la religion* quería enfrentar. Justificaban su resistencia en el nuevo lenguaje de la conciencia, pero su actividad de conciencia era, de hecho, cautelosa y moderada. El calvinismo francés nunca dio origen a un fanatismo religioso. La nobleza hugonota tenía un sentido muy limitado de posibilidad; combatían en una guerra que era, en verdad, muy limitada y, en gran medida, se sintieron harto conformes cuando llegó a su fin.

La discusión hugonota de la guerra era de tono tan casuista como lo era su discusión de la política. Su propósito era justificar la actividad de los soldados protestantes, pero también limitar y controlar su actividad. "Ciertamente, si son atacados por sorpresa –escribió De Mornay, en *Vindiciae*–, pueden hacer uso ellos también de emboscadas [...], pues no hay una regla sobre la guerra legítima que los dirija, [...] siempre y cuando distingan, cuidadosamente, entre las estratagemas convenientes y la pérfida traición, que es siempre ilegítima."[61] Los hombres podían usar los medios que poseían, argumentó Beza, y agregó a continuación "que los medios con los que se defienden los objetos y los asuntos de este mundo, tales como los tribunales y la fuerza armada [...] [no] difieren de los medios con los que pueden defenderse las cosas espirituales".[62] Fue el tributo máximo al mundo convencional. Pero la flexibilidad de Beza fue también un reconocimiento de límites. En una explosión casi histérica de veneno, el autor del *Réveille-Matin* sugiere una forma diferente de guerra: "Si alguna vez hubo un momento para usar con ventaja las estratagemas y la malicia italianas, éste es el momento. Y su alguna vez hubo hombres contra los que fue necesario emplear uñas y dientes [...] es contra estas bestias furiosas y enloquecidas".[63] Una política de uñas y dientes, sin embargo, le habría resultado más atemorizante a la nobleza protestante que a sus enemigos.

La intención de la nobleza era desarrollar una guerra cautelosa, esencialmente defensiva, conducida por los magistrados piadosos, con el obje-

60 *Le politique*, *Mémoires*, III, p. 83.
61 *Vindiciae*, p. 96.
62 Beza, *Rights of Rulers*, *op. cit.*, p. 82.
63 *Réveille-Matin*, diálogo II, p. 112.

tivo de restaurar la "antigua Constitución". Pero los designios de Dios, después de todo, iban más allá de las limitaciones de los reyes; la actividad bélica de los hugonotes siempre estuvo en peligro de moverse (por lo menos, en teoría) más allá de la resistencia y la defensa. Los nobles hugonotes, paradójicamente, se sentían incómodos con sus propias racionalizaciones. No podían ser hombres escrupulosos en sentido calvinista sin intentar llevar a cabo una continua reorganización de los órdenes político y social para mayor gloria de Dios. Su deber no era la mera resistencia a los reyes heréticos, sino la transformación del Estado secular en lo que De Mornay llamó "el templo de Dios".[64] "El propósito de la política bien ordenada –escribió Beza– no es simplemente la paz y la tranquilidad en esta vida [...], sino la gloria de Dios hacia la cual debe orientarse toda la vida presente del hombre."[65] El primer pacto de De Mornay, como hemos visto, fue un esfuerzo por darle una forma legal a esta obligación religiosa. Debe notarse, sin embargo, que nunca proporcionó una descripción política del "templo de Dios". Ni él ni ningún otro escritor hugonote produjo un tratado utópico; esto sugiere, tal vez, que no estaban tratando con total seriedad el tema de la transformación del Estado. Por cierto, los hombres para quienes escribían no lo estaban considerando seriamente; la revolución era su mayor temor, y lo que más los perturbaba respecto de su propia insurrección era, precisamente, que se semejase a una revolución.

Sin embargo, en la literatura de los hugonotes, el apoyo de la Iglesia *calvinista* y la difusión de la religión *reformada* se volvieron obligaciones de los funcionarios políticos. Huelga decir que sería harto difícil descubrir una justificación histórica y bases constitucionales para estas obligaciones. "Afirmo –escribió Beza con tono más pontificio que casuístico– que sería deber principal de un gobernante excelente y en extremo piadoso hacer uso de los medios, la autoridad y el poder que hubiera recibido de Dios enteramente con este fin: que Dios sea reconocido entre sus súbditos".[66] *Vindiciae* lleva el argumento más allá: los magistrados, insiste el autor, están obligados por un pacto a mantener la verdadera religión; más aun, deben "extender los confines de la iglesia [...] y si, estando en posesión de los medios para hacerlo, no lo hacen, incurren con justicia en la penalidad de alta traición contra la Divina Majestad".[67] El único ejemplo que

64 *Vindiciae*, p. 67: "No hay estados que puedan considerarse firmes y estables sino aquellos donde se construye el templo de Dios y que son, de hecho, el templo mismo".
65 Beza, *Rights of Rulers*, *op. cit.*, p. 83.
66 *Ibid.*, p. 82.
67 *Vindiciae*, p. 109; véanse también pp. 218-220.

posee De Mornay de una actividad tal eran las cruzadas. Por ende, deben de haber sido las cruzadas lo que quería describir el autor de un "soneto hugonote con paradojas":

> La paix est un grand mal, la guerre est un grand bien.
> La paix est notre mort, la guerre est notre vie.
> La paix nous a espors, la guerre nous rallie.
> La paix tue les bons, la guerre est leur soustien.
> Paix est propre au meschant, la guerre au vray chretien.* [68]

Como si no estuvieran satisfechos con una mera guerra civil, algunos teóricos hugonotes intentaron convertirla en una guerra internacional; refiriéndose a los franceses como "este pobre pueblo afligido", apelaron al príncipe de algún reino vecino para que "fuera un libertador", título que los conquistadores se han arrogado desde entonces.[69] Los mismos intelectuales hugonotes eran miembros tanto de una clase internacional como de una Iglesia internacional; por partida doble, se vieron impulsados a adoptar una concepción de la guerra que, sin duda, se acerca a la de los revolucionarios de tiempos posteriores:

> La iglesia de Dios [...] que se extiende sobre toda la Tierra, no está encerrada entre límites algunos. [Su] defensa [...] se recomienda por igual y sin diferencias a todos los príncipes de la Tierra [...] todo príncipe a quien le preocupe cumplir con su obligación debe buscar, castigar y combatir a aquellos que, entre sus compañeros, participen en la guerra en contra de Dios.[70]

En realidad, los hugonotes no tenían en mente una cruzada protestante internacional. En su mayor parte, trataban de contener su actividad bélica, de hacerla respetable, de negar sus implicaciones. Se esforzaban por mantener una postura defensiva incluso cuando estaban claramente a la ofensiva. Insistían en que las armas sólo podían usarse para defender la verda-

* [La paz es un gran mal, la guerra es un gran bien/ La paz es nuestra muerte, la guerra es nuestra vida./ La paz nos ha dispersado, la guerra nos convoca./ La paz mata a los buenos, la guerra es su sostén./ La paz es propia del malvado, la guerra, del verdadero cristiano.]

68 *Le politique*, *Mémoires*, III, p. 142.

69 *Réveille-Matin*, diálogo I, p. 143; véase *Vindiciae*, p. 229, y la discusión en Mémaly, *Les publicistes*, *op. cit.*, pp. 143 y s.

70 *Réveille-Matin*, diálogo II, p. 29.

dera religión y para defenderla, agregó Beza, sólo donde había sido "legítimamente [...] establecida y confirmada por la autoridad pública".[71] (Pero ¡eso hubiera excluido a Francia!). Después de todo, la fuerza de las armas no podía emplearse para llevar adelante la causa de la religión, sino sólo para defender a la verdadera Iglesia del ataque perpetuo de sus enemigos. En la literatura hugonota, predomina el uso de metáforas de la guerra defensiva para describir la resistencia: "cuando los piadosos han sido atacados por una guerra abierta [...], *entonces*, toman las armas y *esperan* los asaltos de sus enemigos".[72]

La extraordinaria organización eclesiástica de los hugonotes –de hecho, un Estado dentro de un Estado y, sin duda, el más original de sus logros– no se reflejó en modo alguno en sus escritos, excepto, quizás, en el federalismo incipiente de *Vindiciae*. La organización política y militar que acompañó a la Iglesia calvinista se asemejó en teoría a esa banda de barones feudales, la Liga del Bien Público.[73] Los publicistas hugonotes insistían en considerar la resistencia como una actividad cuyo carácter escrupuloso era reciente, racionalizada en extremo, pero medieval, según su esencia. La revolución era su mayor temor; no la realización de su actividad constitucional y escrupulosa, sino su eventual castigo. Luego de haber sido testigos del radicalismo de la Santa Liga, los nobles protestantes estaban más que dispuestos a darle la bienvenida incluso a un rey *politique*, que, de ninguna manera, podría hacer del Estado un "templo de Dios". "La nobleza no se ha desviado del sendero correcto", escribió uno de ellos en 1593, cuando la actividad política de los hugonotes había llegado a su fin, "ha comprendido que si ya no hubiera rey, cada poblado se liberaría de su señor".[74] Aquí está, de hecho, el terror secreto que debe explicar gran parte de la ideología de los hugonotes. Pues un hombre que todavía *poseyera* un poblado no podría ser miembro incondicional de una congregación calvinista, ni animarse a explorar la lógica del pensamiento calvinista.

71 Beza, *Rights of Rulers*, *op. cit.*, p. 85.
72 *Vindiciae*, p. 106 (las cursivas son de M. Walzer).
73 El "Reglamento de Millau", adoptado en 1573 por el mismo sínodo que había adoptado los artículos de disciplina militar, estableció la organización de los hugonotes, pero seguía definiéndola en términos feudales: exigía que se respetaran "los estatutos, privilegios municipales, franquicias y libertades de las ciudades corporativas y otros lugares", pero no presentaba una justificación de la disciplina y la independencia de las congregaciones protestantes. Véase Weill, *Théories sur le pouvoir royal*, *op. cit.*, p. 130.
74 Citado en *ibid.*, p. 258.

LOS EXILIADOS MARIANOS

I

En los años siguientes al acceso de la reina María –católica– al trono, unos ochocientos protestantes ingleses marcharon al exilio en el continente.[75] Unos cien de ellos no se diferenciaban mucho de los exiliados de épocas anteriores: nobles y sus seguidores que huían tras la victoria de una facción feudal u otra. Estos exiliados más recientes –la mayoría eran hijos menores de familias de la alta burguesía– sólo se trasladaron poco más allá de la costa de Francia; permanecieron allí generando intrigas, espiándose entre sí y haciéndose los piratas. Habían sido seguidores de Northumberland, partidarios de la desafortunada reina Jane, oriundos de Kent, compañeros del rebelde Wyatt. Su protestantismo era una función de su política, y ésta, de sus intereses familiares y locales. Ni la intriga en su tierra natal ni el exilio en el extranjero los condujeron a una posición política generalizada; en sus cartas desarrollaban una apologética elaborada pero extremadamente personal; poco es lo que ofrecían como justificación teórica. Algunos de estos hijos menores, tal vez cansados de conspirar infructuosamente, permanecieron poco tiempo en Francia y siguieron viaje a Italia, donde estudiaron las nuevas modalidades de la corte italiana, absorbiendo las costumbres renacentistas y, con menor frecuencia, el arte renacentista. Uno de ellos fue sir Thomas Hoby, traductor de *Il Cortegiano,* de Castiglione, y futuro funcionario del reino de Isabel. Hoby presenta una historia familiar interesante y reveladora: su padre era un sencillo caballero rural de Hereford; su medio hermano mayor poseía tierras de la abadía, fue embajador del rey Eduardo VI y amigo de Ticiano y de Aretino; su hijo era un protestante inclaudicable.[76] El propio sir Thomas, educado en la nueva cultura, viajero antes y después de su exilio, fue un intermediario de ideas, que llevó de regreso a Inglaterra un rico botín intelectual; sus compañeros más cercanos tanto en Francia como en Italia fueron hombres dados a la aventura, filibusteros de otra estirpe.

La gran mayoría de los exiliados fueron hombres diferentes; un abismo los separaba de los tiempos y las costumbres del señor feudal desterrado. No se detuvieron en Francia –país receptivo para los conspiradores ingleses, pero no para los protestantes ingleses– y siguieron su camino, en

75 Sobre el exilio mariano, véase el excelente estudio de C. M. Garrett, *The Marian exiles*, Cambridge, Inglaterra, 1938; también M. M. Knappen, *Tudor Puritanism: A chapter in the history of idealism*, Chicago, 1930, caps. VI-VIII.

76 Véase *The Diary of Lady Margaret Hoby 1599-1605*, ed. e introd. de D. M. Meads, introducción, Londres, 1930; también *Dictionary of National Biographies*, *s. v.*: *Hoby*.

cambio, hacia las ciudades reformadas del sur de Alemania y Suiza. Allí establecieron comunidades religiosas autogobernadas y reemplazaron el espionaje y la intriga de los aventureros por la controversia política y teológica. Quizá la mitad de estos exiliados eran clérigos de una u otra clase (ex monjes y frailes, diáconos, sacerdotes, predicadores independientes) o estudiantes de Teología de Cambridge y Oxford. Tan sólo un grupo pequeño y poco significativo de los clérigos y futuros clérigos era de origen noble. Los estudiantes eran pobres en su mayoría; aparentemente viajaban en grupos y vivían juntos, había "comerciantes piadosos" que se ocupaban de sus gastos. Muy pocos de estos comerciantes, no obstante, los siguieron al exilio. Mucho mayor fue el número de caballeros –un tercio o más de los ingleses que se establecieron en ciudades de Alemania y Suiza–, el grupo más numeroso después de los ministros y los estudiantes. Algunos llevaron a sus servidores con ellos al exilio; la duquesa de Suffolk, por ejemplo, estaba acompañada por un mayordomo, una "dama" y seis sirvientes, incluido un "entrenador de caballos griego" y un bufón. La duquesa, empero, era una excepción; pocos miembros de la alta burguesía podían mantener unidades domésticas tan formidables. El exilio (a menudo, también, la pobreza) les impuso una nueva igualdad con sus colegas del clero. Hubo, por último, un grupo pequeño de artesanos, en su mayor parte tejedores, que marcharon al extranjero, incluso, y se reunieron en Ginebra y en Aarau, pero que no ejercieron, prácticamente, ninguna influencia en la política congregacional.[77] Son un número insignificante, en marcado contraste con las grandes mayorías de artesanos que había entre los refugiados protestantes de Francia y Flandes. El exiliado mariano cobró una nueva importancia política e ideológica a causa de la presencia de la alta burguesía y del predominio de los intelectuales clericales.

Los ministros desempeñaron el rol más importante en la política de los exiliados: ésta es quizá la diferencia primordial entre los exiliados marianos y el movimiento hugonote posterior, cuyos intelectuales eran, casi en su totalidad, laicos y aristócratas. El exilio resultó un factor de fortalecimiento para la posición y el poder de los ministros porque mientras que la alta burguesía dejó atrás sus tierras, los clérigos llevaron sus libros consigo. Aunque el grado de participación en los asuntos de la comunidad era alto, la expresión intelectual siguió siendo monopolio de los clérigos. Los jóvenes caballeros en el exilio pusieron a prueba su capacidad para la intervención política y la controversia teológica, pero los ministros eran los líderes tanto de las congregaciones como de las bandas de estudian-

77 Véase el desglose estadístico de los exiliados en Garrett, *Marian exiles*, *op. cit.*, p. 41.

tes.[78] Éstas fueron las únicas comunidades en el exilio, pues los refugiados, que se rehusaban a prestar fidelidad a sus ciudades de adopción, estaban además separados de sus vecinos alemanes y suizos por un ignorancia casi absoluta de las lenguas extranjeras. El exilio era para muchos de ellos una experiencia claramente delimitada y, al mismo tiempo, intensamente colectiva.

Los exiliados marianos vivieron, pues, cinco años "fuera de los límites de toda jurisdicción vigente". "Eran hombres libres –continúa Garrett–, libres de ir y venir como quisieran y, sobre todo, libres de ordenar los asuntos internos de su pequeña comunidad como quisieran."[79] Con mucho tiempo a su disposición (a excepción de unos pocos tejedores e impresores, los exiliados no tenían ninguna otra actividad económica más que la recolección y distribución de fondos de la caridad), los protestantes ingleses convirtieron su autogobierno en un asunto ajetreado que consumía gran parte de su tiempo. Podría creerse que experimentaron con nuevas clases de actividad política. Es posible comprender cuál era la más importante de sus tendencias políticas comparando las dos "disciplinas" (constituciones de la Iglesia) de la comunidad de Frankfurt. La "antigua disciplina", impuesta de manera temprana por los exiliados más conservadores, constaba sólo de doce artículos, contemplaba la existencia de, aproximadamente, ocho funcionarios de la Iglesia y –a causa de su misma imprecisión– maximizaba la autoridad de un ministro único. La "nueva disciplina", adoptada tras mucha controversia y una revolución en pequeña escala, tenía 73 artículos, contemplaba la existencia de dieciséis funcionarios clericales (en el momento de adoptarse esta constitución, la congregación contaba con 62 miembros masculinos) y –explícitamente, con estudiada preocupación– limitaba la autoridad de dos ministros de igual rango.[80] La tendencia fue, por ende, a sacudir y dividir la autoridad, a aumentar el número de cargos, a abundar en detalle constitucional. La enérgica actividad de los ministros, su pericia para la polémica y su experiencia en la organización desempeñó en todo esto un papel de gran importancia.

Los propios ministros y estudiantes se ubican en dos grupos, que pueden designarse –de manera breve, si bien no totalmente satisfactoria– futuros anglicanos y futuros puritanos. Este último grupo, minoría entre los

78 [William Wittingham], *A brief Discourse of the Troubles at Frankfurt*, primera edición en 1574, ed. y reimpr. de Edward Arber, Londres, 1908. Este libro describe y documenta las controversias más cruciales entre los exiliados.

79 Garrett, *Marian exiles*, *op. cit.*, p. 18.

80 Las dos disciplinas están impresas en *Brief Discourse*, *op. cit.*, pp. 143-149 y 150-205. Sobre la disputa dentro de la congregación, véase Garrett, *Marian exiles*, *op. cit.*, pp. 22 y ss., y Knappen, *Tudor Puritanism*, *op. cit.*, cap. IV.

refugiados, se vio sometido, por así decir, a un doble exilio: debieron abandonar primero su tierra natal para separarse luego de la mayoría de sus compañeros de exilio. Los ingleses intentaron, en su mayor parte, mantener en el extranjero lo que uno de ellos denominó "la cara inglesa" de sus iglesias de refugiados, continuar usando el ritual inglés y el último libro de oraciones de Eduardo VI proclamado legalmente.[81] Si bien estaban exiliados, se negaban a considerarse a sí mismos proscritos. El radicalismo de la minoría puritana, por otra parte, se caracterizaba por rehusarse a someter la religión tanto a la ley civil como a la fidelidad a una nación. En su búsqueda ferviente de la lógica protestante, los puritanos llegaron, finalmente, a la Ginebra de Calvino; habían huido, derrotados, de la comunidad inglesa de Frankfurt. En Ginebra establecieron una congregación y una disciplina que fijó los estándares de la futura aspiración puritana y produjeron una traducción de la Biblia cuyas notas al margen llevaron el puritanismo a innumerables hogares de Inglaterra.[82] Más aun, les hicieron llegar a los compatriotas que habían quedado en la tierra natal una serie de tratados políticos extraordinarios en los que elaboraban una concepción mucho más radical de la actividad política que la alcanzada por los hugonotes, además de desarrollar lo que fue, probablemente, la primera justificación de la revolución.

Su teoría política tiene una estrecha relación con su experiencia política. El radicalismo de sus puntos de vista fue el resultado intelectual de un largo proceso de alienación y desapego que culminó con la realidad física de su doble exilio y los liberó íntegramente de la convención y la ley inglesas. Al cruzar el Canal, dejaron atrás un mundo de hábitos y rutinas políticas que cada vez les inspiraba mayor intolerancia. Muchos de sus colegas del clero confundieron esta nueva libertad con mera irascibilidad; Jewel, futuro obispo anglicano, por ejemplo, dudó seriamente de que Christopher Goodman pudiera alcanzar un futuro similar: "es un hombre de temperamento irritable y demasiado pertinaz en todo lo que ha emprendido".[83] Fuller emitió un juicio similar sobre Anthony Gilby: "un opositor feroz, fogoso y furioso".[84] Éstos eran, sin duda, hombres furiosos, sin experiencia en el campo de la amabilidad, de limitada educación y escasos talen-

81 *Brief Discourse*, *op. cit.*, p. 54.

82 Sobre el tono ideológico y la influencia de la Biblia de Ginebra, véase Hardin Craig, Jr., "The Geneva Bible as a political document", *Pacific Historical Review*, 7, 1938, pp. 40-49.

83 J. Jewel a Peter Martyr en 1559, *Zurich Letters*, primera serie, ed. y trad. de H. Robinson, Cambridge, 1842-1845, p. 21.

84 El comentario de Fuller está citado en una nota del editor, John Knox, *Works*, ed. de D. Laing, Edimburgo, 1846-1848, IV, p. 546.

tos. El exilio, no obstante, les brindó un entorno tan estrecho, intenso y restringido como lo eran sus propias mentes. Profundamente desilusionados por la reforma de Enrique, con bajos sentimientos de fidelidad incluso hacia las formulaciones cada vez más protestantes del reinado de Eduardo, hicieron de la extranjera ciudad de Ginebra el prototipo de una nueva perfección, estrictamente disciplinada.

Para estos futuros puritanos, el exilio había sido una gran liberación, simbolizada quizá por el torrente de violenta retórica que desataron contra Inglaterra desde su refugio continental. Libres de la corte y sus facciones, independientes de los grandes nobles, los ministros se descubrieron, por primera vez, como intelectuales libres con compromisos propios y una avidez profunda de rehacer el mundo a su propia imagen. Con su retórica, se vengaron ampliamente de Enrique VIII y su reforma secular, en la que habían participado tan poco:

> Pues no hubo reformación alguna, sino una deformación– escribió Gilby– en los tiempos de ese tirano y monstruo lujurioso [...] no le interesaba ninguna forma de religión. Este cerdo monstruoso [...] debe ser llamado cabeza de la Iglesia [...] en sus mejores tiempos, nada se oía sino el libro del rey y los procedimientos del rey, las homilías del rey, en las iglesias donde sólo debería haberse predicado la Palabra Divina.[85]

Un lenguaje así debe de haber sido una satisfacción para el egotismo, novedoso y agitado, de los ministros. En este sentido, por lo menos, lograron prosperar en el exilio. Casi no hay palabras en sus cartas o en sus tratados que sugieran sentimientos de nostalgia o pesar por Inglaterra.

En Inglaterra, los ministros no habían sido más que funcionarios de la Iglesia, obedientes a su obispo, a la asamblea y a la Cabeza Suprema. Políticamente eran personas particulares, que no ejercían cargo alguno. Era una distinción que hasta John Knox podría observar. "No me interesa –escribió en 1552– [...] promover una confrontación [...] porque no soy más que uno, enfrentándome a magistrados, el orden común y los juicios de muchos eruditos".[86] En su primera carta admonitoria a Inglaterra en 1554, insistió en el mismo punto: "¿Saldremos a matar a todos los idólatras?", preguntaba. "Ése sería el oficio, amados hermanos, de todo magistrado civil

85 Anthony Gilby, *An Admonition to England and Scotland to Call Them to Repentance*, publicado originalmente junto con *The Appellation* de Knox; reimpreso en Knox, *Works*, IV, pp. 563-564.

86 Knox, "Epistle to the Congregation of Berwick", en Peter Lorimer, *John Knox and the Church of England*, Edimburgo, 1875, p. 156.

dentro de este reino [...] matar idólatras no le corresponde a toda persona particular."[87]

Los hombres de Ginebra, empero, a diferencia de los otros exiliados con su "cara inglesa" y su ley, ya no podían aspirar ni siquiera al estatus oficial en una Iglesia, excepto en esa diminuta comunidad religiosa que era íntegramente creación propia. No tenían función legal ni pública alguna para dirigirse a los ingleses. Enfrentados con Inglaterra desde el exilio, por ende, buscaron un nuevo cargo y lo encontraron, no en las constituciones humanas, sino en la profecía divina. Se valieron para esto de un aspecto del pensamiento calvinista que nunca les interesó a los hugonotes. En la persona del profeta del Antiguo Testamento, los hombres de Ginebra encontraron su nuevo carácter público: "Yo, un hombre enviado por Dios –así se autodesignaba John Knox– para llamar [...] a este pueblo [...] nuevamente al verdadero servicio de Dios".[88] Describían la profecía como un *cargo* calvinista, en el cual la ineptitud y la corrupción eran superadas por la disciplina del deber y el estatus ordenado por Dios. Los ministros de Dios, escribió Knox, "como hijos de hombres, son por naturaleza mentirosos, inestables y vanos; pero la Palabra eterna que Él puso en sus bocas y de la cual son embajadores es una de [...] verdad, estabilidad y certidumbre".[89] No hablaría, declaró Gilby, "desde la sabiduría de los hombres, la elocuencia vana o sus razones sutiles, sino desde la verdad infalible de la Palabra de Dios". Había sido llamado a dispensar "la maldición y las amenazas divinas".[90] Christopher Goodman, en un tono algo más amable, llama a los ministros "administradores de los sagrados misterios divinos, no por designación de los hombres o para sí, sino por decreto de nuestro salvador".[91] La imagen del profeta de la perdición, sin embargo, era mucho más frecuente y mejor definida que la del administrador del misterio. Debería destacarse que ninguno de ellos requería ser ordenado en Inglaterra.

87 Knox, *A Godly Letter of Warning or Admonition to the Faithful in London, Newcastle and Berwick* (1554), en *Works*, III, p. 194; véase también *A Comfortable Epistle to Christ's Afflicted Church* (1554), en *Works*, III, p. 244.

88 Knox, *The Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy* (1558), en *Works*, IV, p. 474.

89 Knox, *The Copy of an Epistle* (1559), en *Works*, V, p. 486. Véase también Edwin Muir, *John Knox: Portrait of a Calvinist*, Londres, 1939. Ésta es la más interesante de las biografías modernas de Knox; intenta, no siempre con éxito, examinar desde un punto de vista psicológico la tensión entre el hombre y el "instrumento".

90 Gilby, *Admonition*, en Knox, *Works*, IV, p. 554.

91 Christopher Goodman, *How Superior Powers Ought to be Obeyed* (1558), reimpr. Facsimil Text Society, Nueva York, 1931, p. 31.

Era una "trompeta de Dios", le escribía John Knox a su confidente, la señora Bowes. "Aunque nunca me falta la presencia y la clara imagen de mi desdichada enfermedad, cuando veo el pecado que abunda de manera tan manifiesta en todos los estamentos, me siento obligado a hacer sonar el trueno de las amenazas de Dios para los rebeldes obstinados."[92]

En el mundo del cargo religioso, la conciencia tenía un papel muy similar a su rol político: liberaba a los hombres de antiguas lealtades, imponía un nuevo sentido del deber y exigía obediencia a un Dios arbitrario. El profeta, les aseguraba Knox a sus lectores –aunque bien podrían haber tenido sus dudas– no se deleita en la ruina que predice. Si no fuera por su conciencia, huiría de su tarea como lo hizo Jonás. "Si yo cesara, lo haría en contra de mi conciencia tanto como de mi conocimiento y sería, por tanto, responsable de la sangre de quienes murieran por falta de admonición."[93] El deber inicial del profeta no iba más allá de hacer sonar las trompetas; la profecía no era todavía un cargo político. Pero, por su misma libertad de limitaciones legales, tenía implicaciones políticas. El profeta era un funcionario especial de Dios, un "instrumento" empleado de manera directa. Su estatus y su función no estaban determinados por una estructura constitucional, no estaban regulados ni controlados por la ley o la costumbre; el profeta estaba, en cierto sentido, más allá de ese control. Como el exiliado, estaba fuera de toda jurisdicción política efectiva. Podía moverse con libertad, ignorando las normas legales y las fronteras sociales. Calvino ya había anunciado que los profetas gozaban del derecho de reprender a los reyes. Un predicador osado podría incluso ejercer ese derecho: algún día el puritano Edward Dering le hablaría a Isabel sin rodeos.[94] Pero si la reprimenda no se desarrollaba cara a cara en el ámbito comparativamente privado de la corte, sino más bien en el foro público con panfletos, en la nación, se trataba de un hecho político de mucha mayor significación. Entonces la reprimenda se convertía inevitablemente en rebelión: "tómese aquí nota de algo –escribió Knox con tono premonitorio en 1554–, el profeta de Dios puede predicar la traición contra los reyes; sin embargo, ni él ni quienes obedecen la palabra por él dicha en nombre del Señor ofenden a Dios".[95] Éste era un descubrimiento cuya audacia sólo fue posible como consecuencia de la nueva identidad del ministro en el exilio.

92 Knox, *Works*, III, p. 338.
93 Knox, *Godly Letter*, *Works*, III, p. 108.
94 Edward Dering, *A Sermon Preached before the Queen's Majesty*, s/l, s/f.
95 Knox, *Godly Letter*, en *Works*, III, p. 184.

II

El producto más inmediato de estos "instrumentos" divinos fue una literatura de denuncia: una revelación vigorosa, a veces histérica, a menudo desagradable, de lo que Knox había querido decir cuando le prometió indulgencia al "odio espiritual" del profeta. La denuncia sólo estaba limitada por una visión única, reiterada con frecuencia:[96]

> Y aunque los idólatras abominables triunfen por un momento, se acerca empero la hora en que la venganza de Dios ha de golpear [y] serán mortificadas no sólo sus almas, sino también sus viles cuerpos [...]. Sus ciudades serán quemadas; su tierra quedará baldía; sus hijas serán profanadas; sus hijos caerán bajo el filo de la espada; no habrá misericordia para ninguno porque han rehusado al Dios de toda misericordia.

Pero esto sólo era piadoso deseo. Era más interesante la denuncia irrestricta; su resultado intelectual fue en verdad extraordinario. La fuerza de una invectiva dura, pero lógica y casi continua, estaba dirigida a la devaluación radical del mundo convencional, del *statu quo* político, legal e intelectual. En la polémica y la profecía de los exiliados en Ginebra apareció –y fue creciendo sin cesar– un énfasis en la plena y total corrupción de este mundo, de la "sabiduría del hombre", de la tradición y la ley, de la opinión de la masa. Fue socavada toda autoridad terrenal, puesta en duda toda justificación meramente humana o racional de la autoridad. Knox y los otros profetas describieron algo que era casi un universo maniqueo en el cual una tierra corrupta "en todos sus estados" era gobernada por un Satán vigoroso: "aunque es contrario a nuestra fantasía, debemos, sin embargo, creerlo, pues el diablo es llamado príncipe y dios de este mundo porque reina y es honrado aquí por la idolatría".[97]

María era una reina legal, y el profeta un hombre ilegal; era inevitable, por lo tanto, que él hiciera sonar su trompeta contra la autoridad. Él mismo estaba en "alianza con Dios", defendía una verdad divina concebida específicamente contra el pecado y la ignorancia de la humanidad y quienes la gobernaban. En el pensamiento más tradicional, a estos gobernantes se los llamaba "dioses de este mundo", título que Knox le otorgaba al demonio. Los magistrados no eran otra cosa que hombres caídos; ni su razón ni su

96 *Ibid*, pp. 166-167.

97 Knox, *Faithful Admonition*, en *Works*, III, p. 285. Sobre las dificultades teológicas de Knox con el problema del poder efectivo de Satán, véase su tratado sobre la predestinación, *An Answer to a Great Number of Blasphemous Cavillations*, en *Works*, V, pp. 35-36.

naturaleza humana eran una base para una política piadosa. "El verdadero conocimiento de Dios –escribió Knox– no nace con el hombre ni llega a él por poder natural." La razón, la educación, el estudio: ninguno de éstos alcanzaba para llevar a los hombres a ese conocimiento verdadero que el profeta poseía "por la gracia de su elección".[98] El conocimiento verdadero se identificaba, entonces, con la iluminación religiosa (o bien con la dedicación religiosa, ya que los profetas no eran místicos), y la identidad también era una restricción. Knox reconocía los "deleites diarios" que podría proporcionar la literatura clásica; la condenaba, sin embargo –de hecho, con mucho mayor entusiasmo– porque sólo le otorgaba algún valor a la "repetición perpetua" de la palabra de Dios.[99] En los escritos de Knox, Goodman y Whittingham, desapareció virtualmente el caudal de referencias clásicas tan comunes en el siglo XVI, incluso en las obras de otros calvinistas. Knox volvió a incluirlo cuando escribió su tratado contra las mujeres; es de presumir que usó los manuales de la época, pero el saber clásico nunca fue un elemento clave de su argumentación. Tampoco su política estaría basada en el conocimiento convencional, igualmente disponible para magistrados y señores. Recurría siempre a una verdad especial; instruido por el Espíritu Santo, ostentaba una comprensión de lo que "ya estaba definido en el consejo de lo eterno".[100]

Ni la costumbre ni la razón proporcionaban alguna evidencia cierta de la existencia de este Consejo. Knox recitaba los argumentos habituales mediante los cuales los hombres trataban de justificar sus acciones: "Son loables, son honestos y decentes, tienen buenos motivos, complacieron a nuestros padres, y la mayor parte del mundo los usó", y los condenaba a todos. "Y así los hijos corruptos siguen los pasos de sus antepasados a la idolatría."[101] Whittingham llegó a una conclusión similar: "así que la costumbre y la compañía [...] nos llevan a la perdición".[102] El ejemplo del padre no era más valioso que el de la reina –aspirante a madre de sus súbditos–. Historicidad no era equivalente a santidad –como en algunos escritos hugonotes–, era más bien causa de sospecha: ¿qué indicaba sino una prolongada aquiescencia por parte de corruptos seres terrenales? La ley tampoco podría servir a los propósitos del profeta y, mucho menos, la elección popular. El alcance de

98 Knox, *Godly Letter*, en *Works*, III, p. 204; *An Answer*, en *Works*, V, p. 28.

99 Knox, *A Letter of Wholesome Counsel* (1556), en *Works*, IV, p. 135.

100 "Dios siempre elevará a alguno a quien le será revelada la verdad y a ése deberéis darle lugar", *First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*, en *Works*, IV, p. 379.

101 Knox, *Godly Letter*, en *Works*, III, p. 180.

102 Véase la Introducción de Whittingham a Goodman, *Superior Powers*, sig. A_2.

Knox es imponente: "ni el consentimiento del pueblo ni el proceso del tiempo ni la multitud de hombres –le escribió a la reina Isabel en 1559– pueden establecer una ley que Dios apruebe. [...] Os corresponde a vos, por lo tanto, fundar la justicia de vuestra autoridad no en la ley que, de hecho, cambia de año a año, sino en la eterna providencia [de Dios]".[103]

Dado el alcance de su denuncia, era apenas necesario –o posible– que los profetas elaboraran una teoría política. El tema tradicional de una teoría tal guardaba para ellos poco interés; prácticamente no tenían sentido de la historia, de los propósitos seculares ni de la forma constitucional del Estado. Su interés era singular en extremo: nadie podía ser elegido rey o gobernante, escribió Christopher Goodman, "cualquiera sea el título o derecho que parezca tener a ello por política civil, a menos que promueva y exponga la gloria de Dios".[104] Cualquiera fuese su título, aquí estaba la función del magistrado y los profetas no estaban dispuestos a ir más allá. Es obvio que sólo un cristiano podía cumplir esta función; sólo un cristiano podría, por lo tanto, ser rey de manera legítima. Por razones de orden político y de "política civil", Calvino había aceptado la posibilidad de un rey pagano, aunque añoraba alguien mejor. Goodman rechazaba esta posibilidad, no porque no le interesara el orden, sino porque ya no reconocía ni siquiera la posibilidad de civilidad pagana (o herética). La única alternativa al mundo de la perfidia era la comunidad cristiana.

Resulta útil comparar el alegato de Goodman con una descripción del deber real según la pluma de otro ministro. Es obvio que el interés de John Ponet, un obispo de los tiempos de Eduardo que vivía en Estrasburgo con los futuros anglicanos, era más profano que sagrado: "El cuidado del príncipe –escribió– debe estar en defender el hogar del hombre pobre; su labor, el alivio del súbdito; su diligencia, el placer del súbdito; su preocupación, la tranquilidad del súbdito". Hogar, alivio, placer y tranquilidad: no eran éstas las supremas virtudes calvinistas. Ponet proponía una identificación de la tiranía con el robo; veía a los buenos gobernantes como una protección de la propiedad.[105] Los profetas de Ginebra, por otra parte –con

103 Knox, *Works*, IV, p. 49.
104 Goodman, *Superior Powers*, p. 51.
105 John Ponet, *A Short Treatise of Political Power* (1556), reproducción facsimilar en W. S. Hudson, *John Ponet, Advocate of Limited Monarchy*, Chicago, 1942, pp. 21 y ss. y 95. Sobre Ponet, véase la Introducción de Hudson y Christopher Morris, *Political thought in England: Tyndale to Hooker*, Oxford, 1953, pp. 152-155. Ponet era de formación humanista y, aparentemente, nunca adoptó las doctrinas teológicas de Calvino. Es de poco valor, por lo tanto, sugerir –como Morris– que Knox era menos "profundo" que Ponet; de hecho, los presupuestos básicos de ambos eran muy diferentes, aunque tal vez igualmente profundos.

total unidad de propósito– describían al tirano como un idólatra; les interesaba tan poco la nueva defensa de la propiedad privada como la anterior defensa de la tierra común. Su ataque al mundo de Satán los dejó virtualmente sin conexiones ni simpatías sociales y con una sola pasión política: llevar al hombre caído "en su ascenso a la colina del Señor". El profeta de Dios anclaba su propósito –de estrecho carácter religioso– en el mundo secular y político. Proponía calificar de inválidos a todos los derechos de sucesión, toda ley y costumbre establecida, todas las lealtades dinásticas, nacionales e incluso de clase. Esta denuncia profética tuvo, por lo tanto, el efecto de profundizar la alienación práctica de los exiliados y darle forma intelectual. Tenía ahora raíces firmes en la teoría calvinista de la caída. El profeta, "instrumento" divino, se mantenía aparte; veía el mundo, como escribió Knox, "con el espíritu del juicio recto".

Un juicio como ése se hizo posible a través de la denuncia, que había roto el vínculo entre el mandato divino y el acontecimiento terrenal. Aunque la teología de los ginebrinos se mantuvo estrictamente determinista, su retórica, en verdad, desplazó el eje de la discusión. Como suele suceder con los profetas, sus lenguas y sus plumas, tan polémicas, eran más osadas y más creativas que sus mentes teológicas. El profeta anunciaba el poder efectivo e independiente del demonio. No podía, por cierto, ubicar ese poder en su concepción de la omnipotencia de Dios, pero sin considerar los desplazamientos que tuviera que realizar, resultaba de una claridad dramática que, con el demonio en el panorama, lo que ocurría en la Tierra ya no revelaba la voluntad de Dios.[106] La Tierra, en cambio, reconocía a otro soberano, y la ley divina existía en un contraste marcado y radical con lo que llamaban las abominaciones del mundo. Knox regresó a la forma más simple de teodicea, como si Job nunca hubiera existido. Decir que los reyes inicuos eran ordenados por Dios –escribió– sería convertir a Dios en un creador de iniquidad.[107] Tal conclusión era imposible. Siempre podría haberse descrito a los hombres malvados como instrumentos de Dios, los látigos y los escorpiones del castigo divino, pero también eran enemigos de Dios –realidad para la cual Knox encontró un corolario novedoso–:

106 Véase la discusión de Goodman, *Superior Powers*, pp. 110, 133 y ss. "Y cuando desobedecemos y nos resistimos [a tiranos e idólatras], no resistimos el ordenamiento de Dios, sino el de Satán." Debería compararse esto con la anterior concepción protestante de Tyndale: "Recibámoslo todo de Dios, ya sea bueno o malo [...] y sometámonos a su protección y su reprimenda", *Works of the English Reformers: Tyndale and Frith*, ed. de Thomas Russel, Londres, 1851, I, pp. 230-231.

107 Knox, *The Appellation*, en *Works*, IV, p. 496.

"Ya que todos los que quisieran apartarnos de Dios (sean reyes o reinas), tienen la naturaleza del demonio y son enemigos de Dios y, por lo tanto, Dios desea que nos declaremos sus enemigos".[108]

III

Con la realidad del poder de Satán, la habitual descripción calvinista de la guerra entre santos y mundanos cobró un nuevo significado: la guerra se convirtió en una cuestión práctica e inmediata. De hecho, reclutar soldados se volvió una tarea profética:

> Jesucristo, nuestro capitán, y Satán, su adversario, están ahora claramente enfrentados. Que se desplieguen sus estandartes y suenen sus trompetas sobre ambos bandos para que sus ejércitos se alisten. Nuestro señor llama a los suyos y lo hace con vehemencia, para que partan de Babilonia.[109]

Aquí no se trataba sólo de una lucha defensiva. La denuncia del mundo hecha por el profeta había tornado irrelevante la defensa; ¿qué quedaba, que pudiera ser protegido legítimamente? Había preparado el escenario, en cambio, para la transformación, para un ataque total a Satán, para la imposición de un nuevo orden sobre el mundo corrupto.

¿Quiénes serían los guerreros en esta lucha entre Cristo y Satán? En sus "Letters of Admonition", durante los primeros años de exilio, los profetas se cuidaron mucho de recomendar cualquier forma de actividad política; predicaban una destrucción de origen puramente divino. En su última carta, Knox había rogado que Dios ungiese a un Jehu "para que llevase a cabo su juicio contra los idólatras".[110] Pero no había ido más allá: no había convocado a ningún fiel para desempeñar el papel de Jehu. Sólo les pidió que hicieran lo que había hecho él mismo: "evitar y rehuir, tanto en cuerpo como en espíritu, todo compañerismo y asociación con los idólatras".[111] Si bien el exilio era el fin de un compañerismo, era también el comienzo de otro. Liberaba a los hombres, como hemos visto, de la convención y la ley,

108 Knox, *Godly Letter*, en *Works*, III, p. 193. Estas líneas aparecen en el manuscrito, no así en la versión publicada de la *Letter*. Véase también p. 198: "Estamos persuadidos de que todo cuanto hacen nuestros adversarios es diabólico".

109 Knox, "Letter to Mrs. Anna Loch" (1559), en *Works*, IV, p. 11; véase también *Copy of an Epistle*, en *Works*, V, p. 478.

110 Knox, *Faithful Admonition*, en *Works*, III, p. 329.

111 Knox, *Godly Letter*, en *Works*, III, pp. 166 y 194.

de la pasividad política que enseñaba la tradición inglesa. Los convocaba para deliberar y para planificar la guerra. Y en sus últimos tratados, tras años de debates y discusiones en las ciudades alemanas y suizas, los profetas instaban a los hombres piadosos a derrocar al idólatra inglés y a actuar de inmediato y con energía.

Como dictaban las costumbres dentro del protestantismo, Knox y Goodman se dirigían primero al magistrado, pero trataban a los magistrados con tono significativamente abrupto. No tenían una concepción muy elaborada de las constituciones ni del orden legal; ni, por cierto, la menor reverencia por ninguno de ellos. Concebían la magistratura menos como un cargo constitucional, formado por la ley y las costumbres, que como un mandato divino, único y no mediado: "así que vosotros [...] con un propósito único, estudiéis para promover la gloria de Dios". Dios era quien sólo había hecho magistrados a ciertos hombres a quienes la naturaleza no había hecho diferentes de sus súbditos: "pues en vuestra concepción, nacimiento, vida y muerte, en nada diferís del hombre común".[112] Ni los magistrados ni los nobles tenían otros derechos más allá del cumplimiento de su deber piadoso y absolutamente ningún derecho menos. Knox expresó con mucha mayor energía y libertad un punto de vista que no es muy diferente del de los hugonotes posteriores; en 1557, le escribió a la nobleza escocesa:

> Vuestros súbditos; sí, vuestros hermanos, están oprimidos, sus cuerpos y sus almas están esclavizados, y Dios les dice a vuestras conciencias (a menos que estéis tan muertos como el ciego mundo), que debéis arriesgar vuestras propias vidas (sea contra reyes o emperadores) por su liberación; pues sólo por esa causa sois llamados príncipes del pueblo [...], no en razón de vuestra cuna y progenie [...], sino en razón de vuestro cargo.[113]

Knox tenía una concepción del cargo que no era constitucional, en radical contraste con la visión de los hugonotes. Su apelación al magistrado fue sólo el comienzo de su actividad profética. Así como su denuncia había llegado más allá del limitado auditorio político de su tiempo, su búsqueda de "instrumentos" piadosos se movió también fuera del círculo de los fun-

112 Knox, *The Appellation*, en *Works*, IV, pp. 480-481. Es obvio que Knox no vio ninguna necesidad de constructos legales tan elaborados como los dos contratos de *Vindiciae contra Tyrannos*, ni tampoco le interesaba la especulación histórica y constitucional como la *Franco-Gallia* de Hotman.

113 Knox, *Letter to the Scottish Nobles* (1557), en *Works*, I, p. 274.

cionarios y la nobleza; fue, por así decir, hacia fuera y hacia abajo en lo social. En el transcurso de esta búsqueda, el profeta se vio obligado a negar explícitamente dos ideas políticas tradicionales: que el magistrado era la única persona pública, y que las personas privadas no tenían responsabilidades políticas. "Si gobiernan bien, nos irá mejor; si son impíos, más tendrán que responder por su impiedad. ¿Qué tenemos que ver con sus asuntos?": de esta manera representaba Christopher Goodman el discurso convencional de una persona privada. Comenta luego: "De este modo, hombres de todas clases [...] sacan la cabeza del collar del arnés".[114] Goodman les hubiera colocado el collar bien ajustado al cuello. El magistrado, insistía también Knox, no asumía ninguna responsabilidad singular; la obediencia a los reyes no exoneraba a los súbditos culpables. La igualdad de todos los hombres ante Dios, en cambio, imponía una misma responsabilidad política, a pesar de la jerarquía social. "Si creéis que sois inocentes –escribió Knox en su *Letter to the Commonality*– porque no sois los principales autores de tal iniquidad, os engañáis totalmente". Dios también condenaría a "quienes consintieran la iniquidad".[115]

Todos los hombres deben, por lo tanto, tratar de comprender la política. "Dios les ha ordenado saber lo que [los magistrados] ordenan [...] y no hacerlo a menos que sea legal." El magistrado no debería tener secretos; los profetas instaban a una posesión social del conocimiento en términos que iban mucho más allá del requisito medieval de que la ley fuera proclamada públicamente. Con su entusiasmo característico, Goodman estaba dispuesto a sugerir que el profeta tampoco tuviera secretos: "pues éstos son los días de los que habló el profeta Joel, en los que todos serían profetas y tendrían visiones [...] [en que] todas las cosas [deberían ser] tan claras y evidentes para toda clase de hombres y mujeres [...] como antes [...] lo habían sido para los mismos profetas".[116]

El conocimiento, universal o particular, debía culminar en acción. Sólo sentía desprecio –escribió Goodman– por quienes preferían "ubicarse en los rincones donde podían quedarse callados y cómodos", por quienes creían suficiente "realizar en sus casas el pequeño ejercicio de leer un capítulo o dos de las Escrituras". No se puede ser "un valiente soldado de Cristo –insis-

114 Goodman, *Superior Powers*, p. 146. Shakespeare presenta el punto de vista tradicional en Enrique V, IV, 1: "[...] porque sabemos lo suficiente con saber que somos súbditos del rey. Si su causa es mala, la obediencia que debemos al rey nos absuelve de toda culpa". [La cita corresponde a la edición en español: *La vida del rey Enrique V*, en *Obras completas*, Madrid, Santillana, 2003, t. I, p. 718.]

115 Knox, *A Letter Addressed to the Commonality of Scotland* (1558), en *Works*, IV, p. 535.

116 Goodman, *Superior Powers*, pp. 167, 169.

tía– excepto que frecuentéis el lugar donde está desplegada su bandera y se levanta su estandarte".[117] Así se reuniría el ejército, exhortado por los profetas; y si el magistrado faltara a su deber, el ejército entraría en la contienda. "No hay otro recurso –escribió Hooker, dando muestra de poca compasión– a la larga, todo debe suceder por cesión [...] a los piadosos que hay en el pueblo."[118] Hooker se expresaba, en verdad, con exactitud, porque Knox y Goodman ya no estaban describiendo una resistencia circunspecta y legal; estaban describiendo una revolución, y lo hacían con considerable presciencia.

Si fallaran en el cumplimiento de su deber, los gobernantes y los nobles "ya no [serían] considerados reyes o magistrados legítimos, sino personas privadas; [debían ser] examinadas, acusadas, condenadas y castigadas según la ley de Dios".[119]Así describía Goodman lo que, luego, iba a convertirse en el momento simbólico clave de la revolución: el asesinato judicial del rey. El rey no fue juzgado según sus propias leyes, sino por una ley enteramente diferente; tampoco reconoció a sus jueces, porque se trató de hombres nuevos que se convirtieron en magistrados públicos mientras que el rey fue "considerado" una persona privada. Por otra parte, estos hombres justificaron sus políticas en su primera aparición, señalando no sus derechos humanos, sino sus deberes divinos. Como el profeta, el revolucionario se consideraba un instrumento de Dios; en la ideología calvinista encontró, pues, una identidad lo suficientemente fortalecedora como para permitirle actuar en un mundo desprovisto momentáneamente de autoridad convencional y de procedimientos de rutina:

> [Es sin duda] muy desalentador para el pueblo [escribió Goodman] no ser estimulado a la santidad por el buen ejemplo de toda clase de superiores [y] magistrados [...] Sin embargo, todo esto no puede ser una excusa. [...] Y aunque no tengáis un hombre poderoso de vuestra parte, es seguridad suficiente tener la garantía de la Palabra de Dios. [...] que desea que no sean sólo los magistrados y funcionarios quienes erradiquen el mal de entre ellos [...], sino que toda la multitud está obligada; también se le ha entregado una parte de la espada de la justicia.[120]

117 Goodman, *Superior Powers*, *op. cit.*, pp. 226 y s.
118 Richard Hooker, *Ecclesiastical Polity, Book VIII*, ed. de R. A. Houk, Nueva York, 1931, p. 249.
119 Goodman, *Superior Powers*, p. 139. Abogaba por la ejecución (pero no por el asesinato) de María Tudor, p. 99.
120 *Ibid.*, pp. 179-180.

Por un tiempo, Knox sólo le ofreció al pueblo un programa revolucionario limitado. Debían trabajar para la reforma "según la vocación de cada uno". Pero si el reformador pagaba así tributo a la jerarquía social, luego procedía a derrocarla. "Vosotros, si bien no sois más que súbditos, podéis exigirles lícitamente a vuestros superiores [...] que os proporcionen auténticos predicadores. [...] Y si vuestros superiores fueran negligentes [...] podríais con toda justicia proporcionaros auténticos predicadores vosotros mismos." Los súbditos también podrían no entregar a sus superiores "los frutos y beneficios que [ellos], injustamente, reciben de vosotros".[121] Goodman se abstuvo hasta de ese resto de precaución y advirtió sobre la llegada de acontecimientos de mayor violencia; sus escritos contienen una profecía sobre Cromwell: "Y aunque parezca a primera vista un gran desorden que la gente su haga cargo de castigar la transgresión, sin embargo, cuando los magistrados y otros funcionarios dejan de cumplir con su deber, la gente parece quedar sin funcionarios, [...] entonces Dios pone la espada en las manos del pueblo y Él mismo se convierte inmediatamente en su cabeza".[122] El conservadurismo social de Knox se desvanece ante su furia profética. Era deber de la nobleza y del pueblo –escribió– "no sólo oponerse a María, esa Jezabel [...], sino también castigarla con la muerte".[123] El tiranicidio ya no era la misión especial de un hombre inspirado; se había tornado la vocación común de cualquier hombre que quisiera asumirla.

Sin embargo, no de cualquier hombre –sólo de un hombre que comprendiera la vocación común de un santo–. Alguien que codiciara las tierras de la Iglesia (y no la "colina del Señor") podría haber tenido razón suficiente para asesinar a la inglesa María; también podría haber sido asesinada como reina bastarda o como esposa de un español. Knox, que, sin duda, hubiera aplaudido un acontecimiento como ése, insistía, sin embargo, en que cada acto político tuviera una intención religiosa; en que el asesinato, comoquiera que se llevara a cabo, fuera un acto de conciencia. Y a pesar de la visión entusiasta de Goodman de un universo de profetas, la actividad calvinista mal podía ser universal, porque entonces dependería de los afectos y del entendimiento de hombres caídos. Knox citaba con desdén el argumento de los reformadores moderados y gradualistas: "Cuando la gente esté mejor instruida, entonces podremos seguir adelante, etcétera". Era la doctrina –escribió– de los hombres "que no son ni calientes ni fríos".[124] La revo-

121 Knox, *Letter to the Commonality*, en *Works*, IV, p. 534.
122 Goodman, *Superior Powers*, p. 185.
123 Knox, *The Appellation*, en *Works*, IV, p. 507.
124 Knox, *Copy of an Epistle*, en *Works*, V, pp. 515-516

lución no podía depender de las mayorías; Knox describió, en cambio, los privilegios políticos de una pequeña minoría, revolucionarios selectos "a quienes Dios les otorga conocimiento".[125] El derecho político sólo era "delegado" a los piadosos dentro del pueblo: el profeta reclutaba a los santos.

Tales hombres le encontrarían poca aplicación a la ley y a la casuística. No estarían obligados por reglas elaboradas ni por distinciones cuidadosas y dificultosas. No aplicaban la conciencia a los diversos casos tras debates y discusiones interminables como lo hacían los intelectuales hugonotes; la aplicación de la conciencia era cuestión de actividad práctica. El santo, seguro de sí mismo, íntimo conocedor de la Palabra de Dios, legitimaba cada uno de sus actos por su intención divina. El profeta y el santo compartían, por lo tanto, un carácter político especial, que Knox resumió con el mayor dramatismo. "La palabra de Dios condujo a sus elegidos –escribió en una discusión de la matanza de los adoradores del becerro de oro en Éxodo 32– contra la apariencia mundana, contra los afectos naturales y contra los estatutos y las constituciones civiles".[126] Los privilegios del santo se extendían, por ende, hasta donde llegara su poder. En un momento posterior de su vida, al preguntarle a Knox si los súbditos piadosos podían derrocar a un príncipe impío, respondió brevemente, sin plantear problemas legales ni morales: *si son capaces de ello*.[127]

IV

El santo era un nuevo hombre político, tan diferente del funcionario feudal como del "vengador providencial". Su deber no emanaba del cargo constitucional ni de la inspiración divina; no era su actividad la resistencia ni el asesinato. La resistencia era una forma de defensa social colectiva que llevaban a cabo determinados funcionarios de reconocido carácter público y legal. El asesinato era el acto de una persona privada, imbuido de gracia, que se sacrificaba en un estallido de entusiasmo repentino e impredecible. El santo, en cambio, era un revolucionario: un hombre privado en el antiguo orden y según las antiguas convenciones, que reclamaba un esta-

125 Knox, *Godly Letter*, en *Works*, III, p. 199.

126 Knox, *Faithful Admonition*, en *Works*, III, pp. 311-312. Los predicadores citaron a menudo Éxodo 32 durante la Revolución Inglesa, para pedir una "purga" como la llevada a cabo por Moisés al pie mismo del Sinaí. Los escritores hugonotes más importantes no parecen haberlo citado nunca, aunque Calvino discute el pasaje de manera similar a la de Knox; véase *Sermons on the Fifth Book of Moses*, Londres, 1583, p. 1203.

127 Véase Knox, *History of the Reformation of Religion in Scotland*, ed. de Cuthbert Lennox, Edimburgo, 1905, p. 323.

tus público sobre la base de una nueva ley. No se opondría al rey, sino que lo derrocaría; no asesinaría al rey, lo llevaría a juicio. Su actividad era sistemática y organizada; de algún modo, ya obedecía a la disciplina del nuevo orden que vislumbraba.

En el antiguo orden político, el santo era un desconocido. Resultó apropiado entonces que fuera la creación de un intelectual en el exilio. El clérigo, desilusionado del viejo mundo, alienado de una obediencia convencional y rutinaria, se volvió contra Inglaterra con su "odio espiritual", odio que profundizó la teología calvinista, dándole, al mismo tiempo, una forma intelectual. Exiliado físicamente, había salido del mundo de la limitación política y había ingresado al nuevo mundo del autocontrol. Su nueva libertad hizo posible tanto la aspiración como la exploración radicales; también hizo posible el fanatismo –y hasta lo hizo necesario–. Una actividad anticuada como la piratería, por ejemplo, sólo requería de un aventurero, pero la revolución, tal vez, necesitaba hombres hechos de "material más rígido". Al autodenominarse elegido, el santo especificaba su lealtad exclusiva a Dios y, presumiblemente, a la comunidad del futuro, en la cual el hombre viviría en confraternidad en la "colina del Señor". Pero lo que ocupaba su mente en cuanto al tiempo presente era la guerra y no la confraternidad, el orden militar y la disciplina ideológica, y no el amor cristiano. Para producir un revolucionario, el profeta había puesto a Dios contra el mundo del demonio y luego a los santos contra los hombres mundanos. La revolución fue, en sus orígenes, sólo una forma particular de esta eterna guerra; la continuación, podría decirse, de la actividad religiosa por medios militares.

La retórica de la oposición y la lucha desempeñó, por lo tanto, un papel importante en el desarrollo de la idea de revolución. Como retórica, no era ciertamente nada nuevo entre los calvinistas. La guerra era mucho más antigua que la teoría política y los teóricos, a menudo, se habían apropiado de sus metáforas. Desde los tiempos de los griegos, por ejemplo, la guerra entre el cuerpo y el alma había sido un tema de permanente interés, que, con frecuencia, llegó a sugerir las luchas reales de grupos de hombres. Los papistas medievales insistían enfáticamente en que el cuerpo político secular debía ser dominado por su alma romana, a la cual todo miembro le debía obediencia incondicional.[128] Hay, empero, una diferencia significativa entre la oposición de cuerpo y alma, y la de santos y hombres mundanos: los segundos términos están despojados de toda connotación orgá-

128 Véase Walter Ullman, *The political theories of the Medieval Canonists*, Londres, 1949, pp. 81-83 [trad esp.: *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003].

nica; se refieren directamente a hombres individuales; son inclusivos de un modo diferente, ya que pueden referirse a cualquier cosa, desde una multitud a un grupo o un ejército, pero nunca a una entidad articulada tan estrechamente como un cuerpo. Los santos y los mundanos no estarían tan limitados en su actividad como lo estaban los miembros de un cuerpo político, ordenados funcionalmente. Su guerra, entonces, no tendría un significado más profundo, pero era probable que tuviera efectos de mucho mayor alcance. Los guerreros, además, tendían a ser más creativos, a generar nuevas formas de peligro, moviéndose siempre más allá de los límites de su estatus tradicional o de su prescrita función social.

En la Edad Media, siempre se había concebido la resistencia como una lucha defensiva contra un tirano culpable de actos de agresión al orden político. La defensa era una forma momentáneamente necesaria de violencia legal, que terminaba tan pronto como se restauraba el orden.[129] Pero la guerra permanente entre santos y mundanos dejó a un lado la legalidad y el orden. El demonio usaría sin duda todos los ardides y artimañas imaginables; los santos no dejarían de poner a prueba su poder y se levantarían contra él ante cualquier eventual debilidad. Le obedecerían, como escribió Goodman, sólo en "cautiverio y esclavitud", nunca de buen grado, pasivamente o de manera rutinaria. Aprovecharían toda oportunidad de desobedecer y rebelarse, porque su "deber vinculante" era "mantener la causa de Dios con todas [sus] fuerzas".[130] En la historia del pensamiento político, esta idea calvinista de la guerra permanente se ubica entre la teoría de la resistencia y la de la revolución, y actúa como mediadora de la transición de una a la otra. Así como el calvinismo produjo un nuevo tipo de ejército, descubrió en la guerra una nueva política. Los santos eran soldados, sujetos a una disciplina casi militar; el ministro era el "capitán de las huestes del Señor"; luchaban juntos en territorio enemigo donde eran extraños, sin lealtades ni comprensión en esta Tierra.

129 Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I^a^, 2^ae^, Q. 42. En los comienzos de la modernidad, Suárez reafirmó el mismo punto de vista, pues trató la resistencia dentro del tema general de la guerra y la llamó "justa" cuando se trataba de un rey tirano y, por lo tanto, "agresor". Francisco Suárez, *Selections from Three Works*, Oxford, 1944, vol. II: *An English Version of the Texts*, trad. de G. L. Williams, A. Brown, y J. Waldron, pp. 854-855 (Disputation XIII, en *A Work on Three Theological Virtues*). [Los escritos de Francisco Suárez sobre la guerra han sido reunidos en la edición en español: *Francisco Suárez. Selección de De Defensio Fidei y otras obras*, estudio, selección y traducción de Luciano Pereña, en *El pensamiento político hispanoamericano*, vol 1, parte IV: "El derecho de guerra", Buenos Aires, Depalma, 1966. N. del E.]

130 Goodman, *Superior Powers*, pp. 135-136.

V

La política calvinista en Francia fue de carácter aristocrático, con una tendencia –si bien incierta– hacia una reorganización de las funciones gubernamentales de las clases altas. Estaba marcada por la idea del santo en ejercicio. Los hugonotes intelectuales, como De Mornay, intentaron transformar, con pasión, al antiguo señor feudal en un magistrado escrupuloso poseído por un celo absolutamente impersonal por las obligaciones de su cargo. Su teoría de la resistencia dependía, en última instancia, de la existencia y la actividad de tales magistrados. Entre los exiliados marianos, despojados de toda función oficial, estaba tomando forma otra nueva figura moderna: el santo fuera del cargo, el opositor, el radical político. Estas dos figuras tenían algo en común; sobre todo, su participación en formas no feudales de organización basadas en el servicio público y el compromiso ideológico. Tanto si ejercía un cargo como si no lo hacía, el santo era un hombre sujeto a la disciplina, listo para moverse más allá del alcance de las conexiones familiares, capaz de establecer alianzas perdurables con hombres con los cuales no estaba relacionado, con quienes sólo compartía opiniones. Tanto en Francia como entre los exiliados, estos dos tipos de hombres aparecieron aislados. Los franceses del siglo XVI no produjeron una banda de intelectuales radicales; finalmente, y a pesar de toda la tensión que había entre ellos, los ministros cedieron ante la nobleza. Por otra parte, los caballeros ingleses exiliados en Ginebra nunca tuvieron la oportunidad de ejercer su piedad desde un cargo; cedieron, en cambio, ante los airados ministros. En Inglaterra, empero, en los años previos a la revolución, coexistieron los caballeros piadosos y los intelectuales radicales. Durante un lapso considerable, los santos –en ejercicio de un cargo o sin éste– trabajaron juntos y ejercieron mutua influencia. Su coexistencia y su cooperación originaron nuevas amalgamas, nuevos tipos políticos que habrían de tener un rol propio en el período revolucionario. En cierto sentido, la política moderna comienza en Inglaterra con el regreso de los exiliados ginebrinos.

El comienzo no fue fácil, mucho menos para los propios ministros que regresaban. El exilio había sido un invernadero: se habían adelantado, en gran medida, a sus compatriotas; sus ideas fueron recibidas con escasa comprensión de manera inmediata. De hecho, John Knox siguió siendo *persona non grata* en Inglaterra hasta el fin de sus días y el temor llevó a Christopher Goodman a retrasar su regreso por muchos años. Los otros ministros puritanos siguieron estando aislados y alienados durante varias décadas después de 1559, incluso en su propia tierra. Continuaron su guerra piadosa con cierto nerviosismo, transformándola, poco a poco, en formas de polí-

tica de oposición, buscando permanentemente aliados laicos. Sólo hacia 1640, un hombre, John Milton, producto en parte de esta búsqueda puritana, pudo mirar hacia atrás y reconocer a Knox, Gilby, Goodman y Whittingham como "los verdaderos pastores protestantes de Inglaterra, nuestros padres en la fe".[131]

131 Milton, *Works*, ed. de F. A. Paterson *et al.*, Nueva York, 1932, v, p. 52.

4
El clero puritano: la política moderna y los intelectuales radicales

I

"¿No habría sido mucho mejor –preguntó Thomas Hobbes en 1668– si hubieran matado a todos estos ministros sediciosos, que quizá no eran ni mil, antes de que predicaran? Confieso que habría sido una gran masacre, pero la muerte de 100.000 [en las guerras civiles] es una masacre mayor."[1] En tono semiserio, Hobbes propone lo que podría llamarse la solución clásica al problema de la agitación. En tono más que semiserio, sugiere que la agitación clerical había sido la causa principal de la Revolución Inglesa. La respuesta obvia –el éxito de un agitador depende enteramente de que haya hombres abiertos a sus ideas– puede dejarse a un lado por el momento. La sugerencia de Hobbes contiene un gran porcentaje de verdad. La Revolución Inglesa sólo puede explicarse en términos del impacto de los ministros puritanos y de su ideología sobre la alta burguesía y las nuevas clases de comerciantes y profesionales. Si ese impacto –cualquiera haya sido su razón– no se hubiera producido, las fuerzas sociales y económicas podrían haber producido numerosas y diversas formas de conflictos e, incluso, una guerra civil en Inglaterra; no hubieran producido una revolución.

El clero puritano desempeñó un papel muy diferente del de los ministros hugonotes: su influencia en las clases políticas del país fue mucho más profunda; su ideología, mucho más radical. Esto fue consecuencia de que el clero en sí mismo constituyó por un tiempo una fuerza social independiente y cohesiva; sus miembros, libres de conexiones feudales, anticiparon la política de la revolución en sus propias vidas. En Francia, los ministros calvinistas no gozaban de tal independencia ni de influencia comparable: estaban sujetos, por razones de patronazgo y protección, a una nobleza

1 Thomas Hobbes, *Behemoth*, en *English works*, ed. de W. Molesworth, Londres, 1839-1845, VI, p. 282 [trad. esp.: *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992].

cuya mente nunca dominaron. Los hugonotes de mayor relevancia fueron aristócratas y aunque sirvieron ocasionalmente como ministros y, más a menudo, como ancianos laicos de la Iglesia reformada, sus conexiones sociales más cercanas y sus simpatías políticas más profundas estaban del lado de las antiguas familias feudales; su comportamiento reflejaba, la mayoría de las veces, las antiguas costumbres feudales. Los niveles inferiores del clero nunca asumieron papeles de importancia en las guerras francesas de religión; su participación fue breve y se limitó luego a la Santa Liga. Aunque entre los primeros conversos al protestantismo había algunos ex sacerdotes y monjes, mendicantes y maestros de escuela, la Liga fue el único movimiento político en el cual encontró auténtica expresión "la revuelta del tercer estamento clerical".[2] De allí se desprende el radicalismo democrático de los predicadores católicos, nunca igualado por los hugonotes, que sirvió para reforzar el control del catolicismo en las ciudades principales y entre los pobres urbanos. El protestantismo francés siguió siendo un movimiento aristocrático modelado, sólo en parte, por el impulso religioso que venía desde Ginebra y nunca controlado por sus adherentes clericales. Tal vez ésta fuera la razón por la cual las guerras civiles francesas nunca se transformaron en una lucha revolucionaria.

El puritanismo, en cambio, fue desde sus orígenes un movimiento clerical y evangélico. El ministro fue su figura central desde los días del exilio mariano. Tenía benefactores tanto como aliados en la alta burguesía e, incluso, entre los grandes nobles, pero la ideología puritana fue íntegramente una creación del clero. Hasta la década de 1630, no se cuentan autores laicos importantes entre los calvinistas ingleses.[3] No hubo un equivalente inglés a De Mornay, ni siquiera un equivalente a intelectuales hugonotes seculares y hombres de acción, tales como La Noue y De Rohan. Esto se debe en parte a la debilidad política de la nobleza inglesa tras las guerras del siglo XV y a la larga serie de revueltas menores y conspiraciones contra el gobierno de los Tudor. Para la década de 1580, empero, la aristocracia de significación política ya era una aristocracia de la corte, envuelta en el culto a Gloriana, independientemente del recelo que pudieran haber sen-

2 Charles Labitte, *De la democratie chez les predicateurs de la ligue*, París, 1841, p. XXV.

3 Probablemente Martin Marprelate es una excepción a esta regla general; J. E. Neale lo identificó como Job Throckmorton, un caballero rural. Véase Neale, *Elizabeth I and her Parliaments: 1587-1601*, Londres 1957, p. 220. (Nótese que el término "puritano" se usa en este capítulo y en los siguientes sólo para referirse a esos clérigos y laicos ingleses que adoptaron alguna forma reconocible de la ideología calvinista; el rango de opinión se extiende desde los presbiterianos "escoceses" hasta algunos de los más independientes entre los independientes, pero no más allá.)

tido algunos de sus miembros. Los cortesanos como Leicester buscaban el apoyo de los puritanos y afirmaban representar un protestantismo militante, pero no estaban en condiciones de actuar de manera consistente contra los deseos de la reina. Los ministros se vieron obligados a actuar por su cuenta.

También quedó descartado un calvinismo laico enérgico, debido a la total ambigüedad del anglicanismo isabelino: el estilo de la nueva clase dirigente era, en definitiva, protestante, pero era también tolerante y político; poco había allí de celo ginebrino o jesuita. El acuerdo de 1559 tornó igualmente improbables la persecución religiosa y la guerra religiosa, el sufrimiento tanto como el entusiasmo. La visión –surgida de la mente de un hombre como sir Philip Sidney– de una nación protestante conducida por una élite de aristócratas piadosos librando una guerra caballeresca por la gloria de Dios no tenía ninguna oportunidad de hacerse realidad en la Inglaterra de Isabel. Algunos de sus corsarios le dieron quizás una forma de expresión en la ilegalidad. Otros hombres hicieron los acuerdos que pudieron. Si hubiera habido un príncipe católico, podría haber habido, por último, una banda de nobles protestantes; Leicester o Hastings o el melancólico Señor de Essex –si bien ninguno de ellos contaba con una base territorial adecuada o un ejército privado– podrían haber desempeñado el papel de Borbón.[4] Sidney o Francis Walshingham podrían haber sido un De Mornay inglés. El calvinismo podría haber servido como centro organizador de las ideas aristocráticas, la iglesia pudo haberse convertido en una de las formas clave de asociación aristocrática y el ministerio clerical, en una noble carrera.

Tal como se dieron las cosas, el grupo estrechamente unido de clérigos –casi todos hombres del común– que regresó a Inglaterra en 1559 nunca se sintió realmente en casa. Hasta un obispo anglicano reconciliado con el sistema de Isabel todavía recordaba el exilio en términos que sugerían una cierta alienación respecto de Inglaterra: "Oh, Zurich, Zurich, pienso más en Zurich aquí en Inglaterra de lo que pensaba en Inglaterra cuando estaba en Zurich".[5] A pesar de recibir considerable apoyo de familias nobles y aliento del Consejo Privado, los ministros puritanos siguieron siendo

4 Tal vez Essex tenía en mente un proyecto como éste. Un número reducido de ministros puritanos se reunieron en su casa de Londres en los días emocionantes de fines de 1600 y comienzos de 1601; se cree que predicaban la doctrina hugonota de los derechos de los magistrados menores. Véase G. B. Harrison, *The life and death of Robert Devereux, Earl of Essex*, Nueva York, 1937, pp. 278-279.

5 J. Jewel a Peter Martyr en 1559, *Zurich letters*, segunda serie, ed. y trad. de H. Robinson, Cambridge, 1842-1845, p. 23.

un grupo aislado. El tono de su literatura y sus formas de asociación –por lo menos hasta la década de 1590– eran los de una *intelligentsia* radical, de constitución limitada, totalmente comprometida y doctrinaria, cuyas conexiones con la Inglaterra del Renacimiento no pueden haber parecido más tenues.

II

Los primeros ministros protestantes habían vivido en los centros de la actividad intelectual protestante, en Alemania y Suiza, fuera del alcance de los contactos y la autoridad tradicionales. Se habían establecido durante un tiempo en ciudades gobernadas por ministros como ellos y por laicos piadosos y sobrios, cuya autoridad no se basaba en la sangre ni en los misterios de la corona y las órdenes. Los ministros exiliados habían redactado ellos mismos las constituciones de sus diminutas iglesias independientes. En estas comunidades transitorias de maestros desarraigados, estudiantes y jóvenes nobles, el poder dependía en gran medida del talento intelectual, de la habilidad para manipular las Escrituras, para interpretar la Palabra. En Ginebra los ministros habían predicado y escrito con la inquietud ideológica de exiliados que no saben si algún día volverán a su tierra natal; el exilio había intensificado su compromiso con la nueva fe.[6]

Regresaron a una Inglaterra donde la decadencia de la antigua iglesia había resultado nada más que en acción estatal y control estatal –"el libro del rey y los procedimientos del rey"–, pero no había dado origen a ningún movimiento de reforma en el que pudieran participar. No podían contar con el apoyo sistemático de una oposición aristocrática organizada; tampoco había grupos de importancia sustancial con quienes pudiera relacionarse en las nuevas formas que habían aprendido en el exilio.[7] No dis-

6 Knappen destaca la importancia del tiempo que pasaron en el extranjero, especialmente en Alemania, Suiza y Holanda: "Los protestantes que habían hecho alguna experiencia en el extranjero casi siempre se adherían al partido puritano". Esto es verdad tanto de los diplomáticos como de los exiliados, pero es evidente que habría factores especiales en juego en el caso de los exiliados. Véase M. M. Knappen, *Tudor Puritanism: A chapter in the history of idealism*, Chicago, 1939, p. 232.

7 El grado de aislamiento de los puritanos en la Inglaterra isabelina es materia de discusión. R. G. Usher afirma de manera radical que los puritanos recibieron poco apoyo laico (*The reconstruction of the English Church*, Nueva York, 1910, I, pp. 244 y ss., especialmente pp. 280-281). Véase Knappen, *Tudor Puritanism*, *op. cit.*, pp. 333 y ss., y *Letters of Thomas Wood, Puritan, 1566-1567*, ed. de Patrick Collinson, *Bulletin of the Institute of Historical Research*, Suplemento especial Nº 5, Londres, 1960, Introducción.

ponían, por ejemplo, de la relación –igualitaria en esencia– entre el ministro elegido y los miembros piadosos de su congregación. De hecho, aún no se había desafiado nunca a la Iglesia tradicional con su sistema jerárquico de autoridad. Antes de abandonar Ginebra, los ministros más radicales habían redactado una carta que instaba precisamente a ese desafío: "[…] que juntos podamos enseñar y practicar el verdadero conocimiento de la Palabra de Dios, que hemos aprendido en este nuestro destierro […] en lo cual, sin duda, encontraremos muchos adversarios y retrasos".[8] Se encontraron, en cambio, con el carácter amorfo del anglicanismo. La clase dirigente isabelina era incapaz de ganarse su lealtad tanto como era incapaz de educar y de disciplinar al pueblo inglés de acuerdo con la Reforma. No ofrecía, sin embargo, un foco para la oposición como lo había sido el catolicismo de María. Por otra parte, su gobernante político e indeciso –la propia Isabel– surgió en la década de 1850 como campeona del protestantismo. La guerra con España y el consiguiente fervor patriótico forzaron a los ministros puritanos a jugar una especie de doble juego, insistiendo con suficiente honestidad en su lealtad política, pero experimentando, sin embargo, con las nuevas políticas subversivas del radicalismo y la reforma.

El impulso de la doctrina puritana, a pesar del tono evasivo de sus ministros, era muy claro: apuntaba al derrocamiento del orden tradicional. Los ministros que habían regresado atacaron primero los "resabios de papismo" que todavía podían encontrarse en la Iglesia establecida –las ceremonias, los ornamentos rituales y las togas de los sacerdotes– ya que éstos eran, en su opinión, concesiones a la mentalidad tradicional, recordatorios ambiguos de los antiguos misterios. El obispo anglicano John Aylmer no opinaba de manera diferente al describir la sobrepelliz como la "vestimenta de la reina", pero no se oponía a ese feudalismo eclesiástico.[9] Anthony Gilby, amigo de Knox, en cambio, condenaba la sobrepelliz como "la impura vestimenta del anticristo", porque confundía a las "conciencias débiles" y no permitía la ruptura final con la "idolatría".[10] "¿Qué razón hay", preguntaba otro de los escritores puritanos, "para que la moda y la forma de la

8 William Whittingham, *A brief discourse of the troubles begun at Frankfurt in the year 1554*, ed. de John Arber, Londres, 1908, p. CLXXXVII.

9 Citado en William Pierce, *An historical introduction to the Marprelate Tracts*, Londres, 1980. La mejor fuente de información sobre la controversia de las vestimentas de la década de 1560 es John Strype, *The life and acts of Matthew Parker*, Oxford, 1821.

10 Anthony Gilby, *To my loving brethren that is troubled about the Popish Apparel, Two short and comfortable Epistles*, s/l, 1588.

vestimenta de los ministros sea diferente de la de los otros hombres?"[11] De hecho, está claro que estas costumbres y ceremonias simbolizaban la decisión de Isabel de mantener los antiguos hábitos de reverencia y deferencia, las antiguas distinciones de rangos y órdenes. Por la misma razón, no se manifestaba gran preocupación en la corte ni en el Consejo Privado por la ignorancia y la "superstición" del clero rural, otro sobreviviente del antiguo orden.[12] Los puritanos, no obstante, atacaron sin piedad a los sacerdotes rurales, que casi nunca predicaban. Su autoridad se había basado en que habían llevado a cabo el milagro de la misa y, quizá, se basaba todavía en el recuerdo de dicha ceremonia, pero ahora demostraban ser "servidores de los tiempos", adoptando el devocionario anglicano.[13] Estos hombres reflejaban el atraso de muchas áreas rurales, especialmente en el norte y el oeste, pero prestaban, a menudo, un buen servicio a los miembros de sus parroquias. Sus sucesores –puritanos o anglicanos– no siempre fueron bienvenidos. "Una auténtica reforma" habría requerido coerción, que los intelectuales puritanos siempre estaban listos a propugnar y la reina, poco inclinada a adoptar.

El reclamo puritano era, básicamente, que el sacerdocio sacramental fuera reemplazado por un ministerio predicador y esto exigía necesariamente un ministerio de hombres educados. El predicador fue el héroe del puritanismo del siglo XVI, ensalzado interminablemente en sus tratados polémicos: "[…] el Señor ató el alimento del entendimiento y el conocimiento –escribió el evangelista galés John Penry– a las bocas de esos pastores que […] respecto de sus dones actúan según el propio corazón del Señor". El ministro era el oráculo de la iglesia, enseñaba Walter Travers, y ningún hombre podía serlo "sin un conocimiento amplio y excelente de la Palabra de Dios".[14] Había una distinción fundamental entre los hombres:

11 Citado en A. Tindal Hart, *The country clergy in Elizabethan and Stuart times, 1558-1660*, Londres, 1958, p. 13.

12 Knappen, *Tudor Puritanism*, *op. cit.*, p. 253, es probablemente injusto con la reina. Muchos de los obispos –ellos mismos calvinistas y exiliados hasta no hacía mucho– intentaron mejorar la posición del clero. La posición de Isabel puede apreciarse mejor en su reprimenda a Grindal, *ibid*, pp. 256-257.

13 Véanse especialmente las dos "Admonitions to Parliament, 1572", reimpreso en *Puritan Manifestoes: A study of the origin of the Puritan Revolt*, ed. de W. H. Frere y C. E. Douglas, Londres, 1954. También *The Second Part of a Register*, ed. de A. Peel, Cambridge, 1915, I, p. 189.

14 John Penry, *An Exhortation unto the Governors and People of Her Majesty's Country of Wales*, s/l, 1588, p. 9; Walter Travers, *A Full and Plain Declaration of Ecclesiastical Discipline Out of the Word of God and of the Declining of the Church of England from the Same*, trad. del latín de Thomas Cartwright, s/l, 1574, p. 97.

había quienes poseían este conocimiento, y quienes no. Dudley Fenner, uno de los escritores puritanos más inteligentes de la década de 1580, lo puntualizó con gran claridad: "el poder profético [...] de interpretar las Escrituras, de mostrar el significado de la verdad divina", argumentaba, pertenecía exclusivamente a los ministros. En contraste con esto, se encontraba el poder menor de los "hombres comunes espirituales [...] iluminados [...] por la prédica de la Palabra".[15] Eran los ministros, obviamente, quienes debían gobernar la iglesia: "Es tan grande la destreza requerida para el gobierno de la iglesia [...] que no debe encomendarse a ningún hombre que la guíe a menos que sea experto y sagaz".[16]

Un gobierno de expertos puritanos, sin embargo, habría sido muy diferente del orden tradicional y no sólo porque la jerarquía episcopal –como señalaron rápidamente los escritores puritanos más populares– distaba mucho de ser una jerarquía de la inteligencia. Martin Marprelate se divirtió enormemente a costillas de los obispos.[17] Más importante aun resultó el hecho de que el conocimiento puritano no era una cuestión de fórmulas rutinarias y no estaba sujeto a los controles tradicionales. Los exiliados ya tenían experiencia en el contrabando de libros y la publicación ilegal. Habían realizado su aprendizaje de manera independiente, a menudo dolorosa –a veces en universidades protestantes extranjeras–, y esto los había llevado a pretensiones inusuales y novedosas. Así como se negaban a reverenciar a los obispos designados, se negaban a leer las plegarias designadas. Los predicadores puritanos alegaban no estar atados "a ninguna forma fija de plegaria inventada por el hombre", sino que "así como el espíritu los movía, de esa misma manera, brotaba de ellos la vigorosa súplica al Señor".[18] Ésta era, de hecho, la diferencia entre pronunciar un sermón y leer una homilía; esto último era lo que prefería la reina, que percibía los peligros de la inventiva clerical. El protestante autodidacta no iba a encontrar lugar en la sociedad tradicional porque requería de un sistema totalmente diferente.

El ataque a los obispos fue llevado a cabo, por lo tanto, por hombres educados (o autodidactas) y agresivos, que querían tener voz en el gobierno de la Iglesia; que querían, en efecto, una Iglesia abierta al talento. Dicho ataque fue acompañado por una serie de propuestas radicales referidas a

15 [Fenner, Dudley], *A Defense of the Godly Ministers against the Slanders of D. Bridges*, s/l, 1587, sig. ss_2.
16 Travers, *Ecclesiastical Discipline*, p. 98.
17 Véase *The Marprelate Tracts: 1588-1589*, ed. de William Pierce, Londres, 1911, *passim*.
18 "An Admonition to Parliament", en *Puritan Manifestoes*, p. 11.

una nueva "disciplina" de la Iglesia. Para la década de 1570, los ministros puritanos estaban exigiendo abiertamente igualdad, la abolición de la jerarquía y su reemplazo por una serie de conferencias clericales encabezadas por alguien cuya majestad no superara la de un moderador electo.[19] Se pensaba tomar las decisiones luego de largos debates y crítica mutua; finalmente se votaría levantando la mano. El uso de ropas oscuras y sin adornos serviría para sugerir la supremacía de la mente. En las iglesias locales, los nuevos ministros ya no gobernarían como sacerdotes, con un papel ceremonial especial, sino como expertos en las Escrituras, por la pura fuerza de sus talentos. Ésta era la concepción del cargo ministerial que los exiliados habían traído consigo desde el continente; desde entonces, empezaban a enseñársela a estudiantes universitarios jóvenes y ambiciosos.

III

Los ministros puritanos proveen, quizás, el primer ejemplo de intelectuales "de avanzada" en una sociedad tradicional. El exilio los había instruido en el estilo de los hombres libres, que se manifestó inicialmente como una evasión de la autoridad tradicional y la rutina. La doctrina de la Palabra objetiva reflejaba ese nuevo estilo; apoyarse exclusivamente en la Palabra representaba un símbolo de la huida de los intelectuales de la Iglesia corporativa, de hecho, de su confianza en sí mismos, pues habían aprendido la Palabra por sí solos. Los hombres podían –lícitamente– "juzgar si las decisiones de la Iglesia son acordes con la Palabra y rechazarlas si no lo son".[20] La consecuencia de tal juicio, sin embargo, no era una mera excentricidad personal; los radicales intelectuales no se dispersaron, sino que formaron nuevas asociaciones. La Palabra dio origen a la Causa, y como representantes de la Causa, sucedió que los exiliados se enfrentaron a su regreso a la Inglaterra feudal y corporativa.[21] El efecto de este nuevo papel fue la des-

19 La nueva disciplina se describe en la *Second Admonition*, s/l, 1572, pp. 31 y ss.; véase también Walter Travers y Thomas Cartwright, *A Directory of Church Government*, escrito en 1587, impreso en 1644; reproducción facsimilar con introducción de Peter Lorimer, Londres, 1872.

20 John Penry, *A brief discovery of the untruths and slanders [...] contained in a Sermon by D. Bancroft*, s/l, 1588, p. 35.

21 La manera en que los intelectuales "objetivizan" los conflictos sociales, intensificando la lucha mediante la despersonalización de sus propósitos, se discute en Lewis Coser, *The functions of social conflict*, Glencoe, ILL, 1956, pp. 111-119 [trad. esp.: *Las funciones del conflicto social*, México, FEC, 1961]. Sólo es necesario agregar que éste parece ser un logro específico de los intelectuales *modernos* y que es especialmente significativo cuando están atacando una

personalización del conflicto político y el desafío a las formas tradicionales de organización: la camarilla, el entorno, la conexión familiar. El predicador John Penry anunció públicamente con tonos dramáticos el carácter impersonal de su devoción a la causa puritana. A fines de 1580, se emitió una orden de detención contra su persona; publicó de inmediato un tratado en el que no se defendía a sí mismo, sino que defendía la reforma por la cual trabajaba. Si la acusación "no llegara más allá que a mi propia persona –escribió– sería mi deber soportarla, por el bien de la calma en el Estado", es decir, ceder calladamente. "Pero en vista de que *no me toca para nada* [...], sino que golpea íntegramente esa verdad en defensa de la cual el Señor quiso usar mis manos débiles e impuras", huyó de la policía de la reina y publicó su defensa.[22]

En Inglaterra, muchos de los exiliados se encontraron integrando, nuevamente, algún entorno cuasifeudal, atrapados en un sistema intrincado de conexión y lealtad. Algunos de ellos, incluyendo al conocido Anthony Gilby, fueron protegidos por la facción de Huntingdon; otros encontraron protectores en el círculo de amigos y familiares de Lady Bacon. Leicester ofreció un apoyo valioso y, si bien el exiliado ginebrino Thomas Wood le dijo con sinceridad que su entusiasmo no era suficientemente incondicional, muchos de los ministros habrían aceptado de buena gana una reforma elaborada por sus manos.[23] Éstos fueron los santos que aceptaron luego una reforma elaborada por las manos aun menos piadosas de Essex y Buckingham. A pesar de esto, los aristócratas protestantes nunca llegaron a tener tanta importancia entre los puritanos como sus contrapartes franceses entre los hugonotes. Los ministros tampoco se sintieron nunca satisfechos en totalidad con el confort y la ayuda que encontraron en el antiguo orden; no era un motivo menor, por cierto, que la ayuda recibida nunca hubiera resultado suficiente para sus propósitos.

Sus propias asociaciones no eran facciones feudales en absoluto, sino reuniones de hombres menos familiarizados unos con otros que con las Escrituras. Sólo organizaciones así, argumentaban dos de los ministros,

---

sociedad en la que las conexiones personales y corporativas desempeñan un papel de importancia. El compromiso ideológico es un disolvente poderoso del orden tradicional.

22 Penry, John, *A Treatise wherein is manifestly proved that Reformation and those that [...] favor the same are unjustly charged to be enemies unto Her Majesty and the State*, s/l, 1590, sig. 4 reverso.

23 *Diary of Lady Margaret Hoby, 1599-1605*, ed. de Dorothy M. Meads, Londres, 1930, Introducción, pp. 5 y ss; A. F. Scott-Pearson, *Thomas Cartwright and Elizabethan Puritanism: 1535-1603*, Cambridge, 1925, p. 345; *Letters of Thomas Wood*, *op. cit.*, pp. 18-22.

eran verdaderamente seguras. Los antiguos lazos de vecindad y de parentesco –advertían– podrían fallar, pero se podía confiar en los aliados elegidos por su "virtud y piedad". "Sed leales –escribió Thomas Taylor unos años más tarde– especialmente en la confraternidad evangélica."[24] En la medida en que el puritanismo se extendió entre la alta burguesía, los antiguos lazos feudales se vieron complementados por la nueva confraternidad evangélica. Así le escribe sir Richard Knightley a Leicester: "Habéis [...] adquirido amigos tales que estarían dispuestos a arriesgar sus vidas con su señoría *por una buena causa*, aun cuando no lo harían tanto respecto de vuestra alta investidura".[25] Pero tales amigos todavía eran relativamente escasos entre los laicos; entre los ministros, era más significativo el reemplazo de la lealtad personal por el compromiso ideológico. Los santos clericales llegaron a identificar sus nuevas organizaciones *impersonales* como formas necesarias de la vida inglesa. Instintivamente, por así decir, con la percepción de los extraños hostiles, señalaron la decadencia del orden tradicional y sugirieron alternativas.

No sólo estaban alienados de la Iglesia corporativa y del sistema feudal sino también de la cultura secular y aristocrática de Londres, en rápido desarrollo. Pues, en verdad, estas dos coexistían sin tensiones innecesarias. La exuberancia renacentista, en sí misma y por sí misma, no implicaba ningún ataque significativo al orden tradicional de la Iglesia (o del Estado); no proporcionaba ninguna base –ciertamente, ninguna de tipo programático– para la reconstrucción religiosa o la disciplina social. Parecía, de hecho, intensificar el desorden que acompañaba la gradual decadencia de los mundos tradicionales: el político y el religioso; simbolizaba la ruptura de las antiguas normas y le daba expresión a la individualidad brillante, a menudo "fantástica" y extravagante, que esa ruptura permitía. Pero la ciudad, emocionante y abierta, no señalaba el camino, como lo intentaban los ministros, hacia una nueva disciplina.[26] No hubo una corriente de hombres abnegados, que fluyera desde Londres hacia el campo, revivifi-

24 Véase John Dod y Robert Cleaver, *A plain and familiar exposition of the Thirteenth and Fourteenth Chapters of the Proverbs of Solomon*, Londres, 1609, p. 119; Thomas Taylor, *The progress of Saints to Full Holiness*, Londres, 1630, p. 341.

25 Citado en *Letters of Thomas Wood*, *op. cit.*, p. xxviii (las cursivas son de M. Walzer).

26 El entusiasmo de los escritores renacentistas por el submundo londinense puede haberlos llevado a exagerar el vicio y el desorden que predominaban en la ciudad. Véase, por ejemplo, George Whetstone, *A mirror for Magistrates of Cities*, Londres, 1584, y Thomas Dekker, *The Seven Deadly Sins of London*, Londres, 1606. Una versión puritana de este tipo de escritos, sin tanto entusiasmo, es Philip Stubbes, *The anatomy of abuses*, 1583, reimpreso por F. J. Furnival, Londres, 1879.

cando la moralidad. El movimiento de hombres fue en la dirección opuesta, hacia aquello que los puritanos percibían como la decadencia y la corrupción de la ciudad, próspera y en crecimiento. Su inquieta respuesta a la multitud urbana, deseosa de placer, se manifiesta en el ataque a los teatros y mucho más en su encarnizada condena de la extravagancia renacentista en el vestido.[27] La atención puramente individual que se prestaba a la moda y al estilo, el nuevo interés en el consumo llamativo, inquietaban también a los moralistas tradicionales, pero la preocupación puritana era más ansiosa, más intensa. Los ministros constituían una especie de vanguardia del repudio que hizo la clase media de la sensualidad y la sofisticación renacentistas.

Los ministros puritanos eran, de hecho, miembros de un tercer estamento clerical; tendían a anticipar las características intelectuales y sociales de un tercer estamento secular. Su "hablar llano" y su estilo prosaico; su insistencia en la educación y el juicio independiente; su asociación voluntaria fuera de la iglesia corporativa; su énfasis en el esfuerzo metódico y premeditado; su sentido del orden y la disciplina, estricto y desapasionado; todo esto indicaba, con certeza, un estilo de vida muy diferente del de un señor feudal, un cortesano renacentista o incluso un arzobispo anglicano. Los que desarrollaron y probaron este nuevo estilo en los márgenes y en los intersticios de la sociedad inglesa eran hombres alienados del mundo tradicional, clérigos enojados y aislados, que buscaban con ansiedad un nuevo orden. No fue en modo alguno la creación enteramente espontánea de esos sólidos comerciantes londinenses y caballeros rurales que, luego, se convirtieron en sus devotos defensores; fue algo que aprendieron o, más bien, fue algo que algunos de ellos aprendieron. Los valores burgueses automáticos –sobriedad, cautela, austeridad– no constituían el núcleo de la moralidad puritana en el siglo XVII; a éstos, los intelectuales clericales les habían agregado el activismo moral, el estilo ascético y la magnanimidad y luego les habían enseñado estos valores a sus seguidores.[28]

27 "Los ataques contra las obras de teatro como tales pueden verse como poco más que escaramuzas en el contexto de la campaña mayor contra el público." Alfred Harbage, *Shakespeare's audience*, Nueva York, 1941, p. 11. Sobre los nuevos estilos de vestimenta, véase Stubbes, *Anatomy*, *op. cit.*, p. 34, donde comenta "la indumentaria espléndida" y concluye: "Ésta es una enorme confusión y un desorden general: ¡Dios se apiade de nosotros!".

28 Gran parte de la literatura citada por Louis Wright en su *Middle-class culture in Elizabethan England*, Ithaca, 1935, sugiere que la tendencia inmediata de los nuevos caballeros y los comerciantes se orientaba a una imitación de la antigua aristocracia; véanse especialmente pp. 138-139. Parecería que el puritanismo tuvo un papel más importante en el establecimiento de un estilo nuevo y alternativo;

También en la política, estos intelectuales "de avanzada", representantes comprometidos de una causa, desarrollaron un nuevo estilo e instruyeron en él a quienes los sucedieron. Años antes de que los comerciantes y los caballeros ingleses estuviesen preparados para un proyecto independiente en la política y la religión, los ministros habían ingresado al mundo político y ya se desempeñaban allí como participantes activos, enérgicos, creativos.[29] Sus primeras organizaciones estaban formadas casi íntegramente por clérigos; transcurrió algún tiempo hasta que el puritanismo se extendió al campo y los santos clericales se encontraron acompañados de aliados poderosos. En este lapso, experimentaron con muchas de las técnicas de lo que ha llegado a llamarse la política moderna: la de asociación libre, el petitorio masivo, la presión de grupo y la apelación a la opinión pública. Todo esto era ilegal o, en el mejor de los casos, semilegal en la Inglaterra isabelina; la experimentación política requería, como lo ha hecho a menudo desde entonces, de un deliberado desdén por los procesos legítimos. Fue precisamente su desdén lo que convirtió a los intelectuales "de avanzada" en empresarios exitosos. Los métodos con los que experimentaron estuvieron determinados, en cierta medida, por su condición de *outsiders* políticos; en mayor medida, por las nuevas ideas que habían traído consigo del exilio. Mientras que los caballeros, amigables pero titubeantes, se mantenían reservados, los ardientes puritanos ya estaban insistiendo en que la política era un asunto público, y en que el público era una gran asociación impersonal de santos.

Sin embargo, un grupo tan pequeño y aislado como lo era esta banda radical de clérigos rara vez puede desempeñar un papel importante en la historia política. Hubo un cierto equilibrio de fuerzas sociales que hizo posible la innovación puritana; convirtió el desdén del intelectual "de avanzada" en un método político eficaz; dejó a los santos en libertad. En una sociedad en la cual la antigua aristocracia feudal ya no dominaba la vida política, en la cual el patronazgo de los intelectuales ya no era prerrogativa exclusiva de la corte real, la casa noble o la Iglesia corporativa, y sin que hubiera aún clases profesionales y comerciales bien establecidas y políticamente sofisticadas, en una sociedad tal, la influencia y el poder de una *intelligentsia* poseída por nuevas ideas eran muy desproporcionados res-

---

véase Ruth Kelso, "The doctrine of the English gentlemen in the Sixteenth Century", en *University of Illinois Studies in Language and Literature*, Urbana, ILL, 1929, vol. XIV, Nº 1-2, p. 107.

29 Véase la descripción de los caballeros rurales en el Parlamento durante el reinado de Isabel en W. M. Mitchell, *The rise of the Revolutionary Party in the English House of Commons, 1603-1629*, Nueva York, 1957, pp. 2 y ss.

pecto de sus posesiones en tierras y riquezas. “La élite de la palabra trata de establecer su predominio donde no hay otra clase de élite”[30] o –ésta era la situación en Inglaterra a fines del siglo XVI– donde la decadencia de la antigua élite y la inmadurez de la nueva resultan en un cierto equilibrio tenso. Hasta que la alta burguesía no se aseguró el control de la Cámara de los Comunes, no hubo un grupo social enérgico, claramente dominante, que pudiera brindar una conducción decisiva a la creación de nuevas formas e instituciones. El *impasse* social liberó durante un tiempo a los hombres de ideas de su papel habitual de voceros y apologetas de uno u otro poder establecido.[31]

Un grupo de intelectuales estrechamente unidos –como el clero puritano– pudo ubicarse entonces en esos intersticios sociales donde el poder y las prerrogativas no estaban claramente definidos. Los puritanos estaban protegidos por elementos disidentes en la aristocracia, pero nunca se convirtieron en miembros dependientes de un entorno feudal, defendidos como lo estaba Wycliffe por un “súbdito poderoso” de la talla de John de Gaunt. También encontraron refugio, y luego discípulos, entre los miembros –sin entrenamiento político ni organización alguna– de los nuevos grupos sociales en crecimiento. A diferencia de los sacerdotes pobres de los Lollards,* por ejemplo, los ministros puritanos se movían fácilmente entre las clases comerciantes de las ciudades y en la alta burguesía rural.[32] Sus

30 Suzanne Labin, “Advanced intellectuals in backward countries”, en *Dissent*, Nº 6, 1959, p. 240.

31 Sobre el tema del “papel habitual”, véase Karl Marx, *German ideology*, Nueva York, 1947, p. 39. La descripción de Karl Mannheim de la *intelligentsia* como “estrato socialmente desvinculado” parecería referirse solamente a su posición en momentos históricos particulares y relativamente inusuales. Incluso en tales momentos, es dudoso que el intelectual alcance alguna clase de “objetividad” (véase Mannheim, *Ideology and utopia*, Nueva York, s/f, pp. 156 y ss. [trad. esp.: *Ideología y utopía,* México, FCE, 2004]. En todo caso, sería casi imposible adjudicarle objetividad al ministro puritano, con su nerviosa preocupación por los intereses de su causa. Logra, de hecho, *originalidad*; puede ser un innovador, en ausencia de una fuerza social superior. La introducción de nuevas ideas políticas por parte de los exiliados clericales es comparable a la introducción de nuevas técnicas económicas por los refugiados protestantes flamencos y holandeses; véase F. A. Norwood, *The Reformation refugees as an economic force*, Chicago, 1942. Para una visión integral de la Inglaterra isabelina como sociedad “atrasada”, abierta a la innovación de inspiración extranjera, véase Thorstein Veblen, *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, Nueva York, 1942, cap. IV.

* Seguidores de Wycliffe. [N. de la T.]

32 Cartwright provee un ejemplo útil; véase Scott-Pearson, *Cartwright*, *op. cit.*, pp. 168 y ss., 345 y *passim*, sobre el tema de las conexiones sociales del líder puritano del siglo XVI.

ideas fueron adoptadas y, con el tiempo, resultaron útiles para la formación de hombres fuertes, cuya autoconfianza les permitió desafiar el antiguo orden. En su búsqueda de apoyo, una *intelligentsia* radical puede ayudar así a organizar las fuerzas políticas incipientes de las clases a las que se dirige. Por el momento, no obstante, ni la Compañía de los Mercaderes Aventureros de Londres, ni los miembros piadosos de la alta burguesía rural, ni siquiera el "coro" puritano en la Cámara de los Comunes pudo afectar la resuelta independencia de los ministros.

Hacían exigencias en su propio nombre; eran exigencias que habían desarrollado de manera directamente proporcional a su aislamiento e independencia, es decir, a esa superioridad sobre sus contemporáneos que alegaban basándose en sus ideas "de avanzada". Las pretensiones clericales fueron, por lo tanto, mayores entre los ministros ingleses en el siglo xvi que en el siglo xvii, cuando el puritanismo tenía mucho más apoyo en el país en general y los ministros contaban con los santos laicos. En ambos períodos, llegaron a su punto más alto entre los presbiterianos escoceses que vivían en una de las sociedades europeas más atrasadas.[33] Antes de que los comerciantes y los caballeros pudieran demostrar su poder social, la mente de los ministros construyó una hierocracia calvinista, un orden social estrictamente disciplinado, dominado por la "élite de la palabra", gobernado de acuerdo con esos criterios objetivos y absolutistas que atraían al nuevo intelectual. Los ministros fueron, en cierto sentido, los predecesores de esos comerciantes y caballeros pero, al mismo tiempo, sus futuros gobernantes.

IV

En el transcurso de las tres últimas décadas del siglo xvi, los ministros puritanos alcanzaron una independencia sorprendente, tanto en su organización como en su ideología, y desarrollaron una política radical e innovadora. Continuaron el trabajo de los exiliados marianos –John Field, uno de sus líderes, fue el albacea literario de Knox en Inglaterra–[34] pero el carác-

33 Pueden encontrarse ejemplos de la pretensión presbiteriana en W. L. Mathieson, *Politics and religion: A study in Scottish history from the Reformation to the Revolution*, Glasgow, 1902, i, p. 265 y *passim*. Véase H. R. Trevor-Roper, "Scotland and the Puritan Revolution", en *Historical essays: 1600-1750: Presented to David Ogg*, ed. de H. F. Bell y R. L. Ollard, Londres, 1963, pp. 82-83.

34 *The Second Part of a Register*, Introducción, p. 15. Véase la alabanza que Field hace de Knox: "un instrumento de Dios tan valioso y notable [...] era un espíritu tan heroico y audaz". Knox, *An exposition upon Matthew IV*, Londres, 1574, Introducción, p. 91.

ter revolucionario de su pensamiento perdió su fuerza al chocar contra el protestantismo amorfo de la clase dirigente isabelina. Los ministros admitieron que la salvación era posible en la nueva Iglesia de Inglaterra; hasta aceptaron los beneficios anglicanos. Pero nunca estuvieron integrados a esa clase dirigente y siempre intentaban evadir su disciplina: el ardid y el engaño estuvieron entre las primeras armas de los radicales. Los exiliados que habían regresado y sus seguidores seguían reuniéndose –abiertamente, cuando era posible; secretamente, cuando era necesario– fuera de la Iglesia y mantenían entre ellos la disciplina que la reina aborrecía. Las "profetizaciones" que llevaban a cabo con fines de edificación y crítica mutua mantenían vivo su espíritu de cuerpo. Conformaron un exilio, por así decir, en su tierra natal; si esto fuera cierto, bien podría calificarse a las posteriores "conferencias" de organizaciones subterráneas.[35]

Estas reuniones secretas de clérigos representan una forma temprana de asociación voluntaria. Indican la tendencia del puritanismo a colocar a los hombres fuera de los patrones convencionales de la Inglaterra de Isabel, así como los había colocado fuera de los límites reales de la Inglaterra de María. Las "conferencias" estaban pensadas con la forma de un sistema presbiteriano laxo: los ministros se reunían en sus áreas locales y se realizaron varios "sínodos nacionales" en Londres, a los que enviaron representantes. Las fechas de los sínodos coincidían con las sesiones parlamentarias, y se formaba así una especie de lobby de ministros. Las diversas reuniones en todo el país eran coordinadas por John Field, que actuó como secretario de los ministros puritanos en la década de 1580. Field reunió gran cantidad de material escrito, planeando aparentemente algún tipo de campaña de propaganda. Sus "registros" se han conservado y dan muestra de la magnitud del esfuerzo clerical: incluyen borradores de proyectos parlamentarios, volantes y panfletos, rimas políticas y numerosos ejemplos de "suplicaciones" (peticiones) redactadas por ministros, que circulaban entre los caballeros rurales. En las conferencias propiamente dichas, los ministros debatían puntos sutiles de teología y de casuística, pero también discutían temas parlamentarios y los aspectos más seculares de sus propios asuntos: el dinero, las relaciones con los feligreses, los problemas con los obispos. El movimiento era, de hecho, una institución sustituta "en la cual se lograban cosas que eran imposibles de concebir

35 Véase Neale, *Parliaments: 1587-1601*, *op. cit.*, pp. 18 y ss. Las "profetizaciones" fueron descritas por el ministro contemporáneo William Harrison; véase *Harrison's description of England in Shakespeare's youth*, ed. de F. J. Furnival, Londres, 1877, I, pp. 17 y ss.

por la vía legal".[36] "Se han combinado para conformar una extraña hermandad", escribió Richard Bancroft, quien luego fue arzobispo; "cuestionan en sus asambleas, ilegítimas y sediciosas, el nombre auténtico y más correcto de la Iglesia [...]. Para lograr sus intentos, se encargarán [...] de relevar a los obispos de sus cargos y de enviar a sus comisionados a su excelsa majestad".[37]

Bancroft, conservador alarmado, estaba probablemente en lo cierto. La actividad política de los ministros se caracterizaba por descuidar en modo extremo los canales y procedimientos establecidos del gobierno isabelino.[38] Después de 1563, se evitó completamente la convocatoria a la Iglesia. Contra toda costumbre, en las conferencias de ministros se discutían asuntos parlamentarios; se adoptaban propuestas y petitorios y se los enviaba a Londres. Y en las sesiones en la Cámara de los Comunes en Londres, los ministros exploraban las técnicas de los grupos de presión: "solían [...] asistir a la Cámara de los Comunes –informa un escritor contemporáneo– y hacían escalas para los miembros *in transitu,* diciendo sus oraciones para recordar el Evangelio".[39] Trataron también de organizar la presión pública sobre los miembros del Parlamento. Las conferencias clericales compilaron una recolección de datos de la Iglesia establecida, parroquia por parroquia, puntualizando sus supuestas deficiencias; la publicaron para la sesión parlamentaria en 1584 y la hicieron circular junto con numerosas peticiones de la alta burguesía simpatizante. Fue un intento, escribe Neale, de crear por lo menos la apariencia de "un descontento espontáneo y difundido".[40] Estos esfuerzos por influir en las decisiones parlamentarias e, incluso, de organi-

36 R. G. Usher (ed.), *The Presbyterian Movement in the Reign of Queen Elizabeth*, Londres, 1905, Introducción, p. XXIII. Este libro contiene el "Minute Book of the Dedham Classis", que es la mejor fuente de información sobre las conferencias clericales. Acerca de Field, véase Patrick Collinson, "John Field and Elizabethan Puritanism", en *Elizabethan government and society: Essays presented to Sir John Neale*, ed. de S. T. Bindoff *et al.*, Londres, 1961.

37 Bancroft, *Dangerous Posistions and Proceedings*, Londres, 1593, pp. 126, 127.

38 Frere y Douglas, *Puritan Manifestoes*, Introducción, p. XIV. Knappen califica las tácticas parlamentarias puritanas de "ordinarias", pero excluye de esta categoría, no obstante, la apelación a la opinión pública (*Tudor Puritanism*, *op. cit.*, p. 234). De hecho, estas tácticas no tenían precedentes y esto pudieron percibirlo hombres como Bancroft y, por supuesto, la reina, tanto como los escritores conservadores de hoy, por ejemplo, J. E. Neale.

39 Citado en Irvonwy Morgan, *Prince Charles' Puritan Chaplain*, Londres, 1957. Puede encontrarse otra descripción del lobbismo en Thomas Fuller, *Church history of Britain*, Londres, 1845, V, p. 83.

40 Neale, *Parliaments: 1587-1601*, *op. cit.*, p. 61. Véanse copias de los petitorios en *Second Part of a Register*.

zar un grupo de seguidores en la Cámara de los Comunes representan un fenómeno de gran importancia en la historia política inglesa. Muchas de las tácticas de los laicos santos y de los parlamentarios de la década de 1640 fueron anticipadas y puestas a prueba por los ministros de la década de 1580.

V

La innovación radical fue una función del desapego del puritano respecto de los procedimientos convencionales y acostumbrados, de su exilio y su aislamiento. El ministro que regresaba de Ginebra y el joven estudiante que, rodeado de las "corrupciones" del anglicanismo, se dedicaba con ambición a la prosecución de su carrera piadosa, tenían una misma sensación de alienación. "El paraíso es nuestra tierra natal", escribió el predicador Richard Greenham, y lo que quería decir era *y no Inglaterra.* "Vivimos aquí como en Mesech y como en las tiendas de Kedar y estamos, por lo tanto, felices de estar en nuestro hogar."[41] En cierto sentido, el radicalismo era la política del exilio, de hombres que no se sentían en casa en la antigua Inglaterra; el calvinismo era la ideología de los exiliados, de hombres que habían abandonado "padre y patria" para enlistarse en el ejército de Cristo. Se trataba, pues, de un ejército capaz de hacer la guerra despiadadamente, porque no sentía nada más que desprecio por el mundo en el que se movía. Era sólo la Palabra lo que aseguraba la rectitud de los santos, y fue la Palabra lo que opusieron a todas las costumbres "hechas por el hombre" y a las cómodas tradiciones de su tierra natal. "Que canten sobre las prerrogativas tanto como quieran –escribió Milton en 1641– nosotros les hablaremos de la Escritura; ellos, de las costumbres; nosotros, de la Escritura; ellos, de actos y estatuas; nosotros, todavía de la Escritura."[42] Éste era, precisamente, el punto de vista de los ministros puritanos asociados, que los liberaba de las restricciones tradicionales a la actividad política. Hasta podría posibilitar la más audaz de todas las políticas: "Pero, señor Edmonds, no pierda la calma –le dijo John Field a una colega preocupado tras el fracaso de las maniobras parlamentarias de la década de 1580– ya vemos que no podemos lograr estas cosas por demanda judicial o disputa; son la multitud y el pueblo los que deben aportar la disciplina para que se apruebe lo que deseamos".[43]

41 Richard Greenham, *Works*, Londres, 1612, p. 645; citado por Knappen, *Tudor Puritanism*, *op. cit.*, p. 350.
42 John Milton, *Works*, ed. de F. A. Patterson *et al.*, Nueva York, 1932, III, parte I, p. 246.
43 Citado en Neale, *Parliaments: 1587-1601*, *op. cit.*, p. 145; véase una versión levemente diferente en Bancroft, *Dangerous Positions and Proceedings*, *op. cit.*, p. 135.

Es posible que un desprecio como éste por la ley y la costumbre inglesas haya caracterizado también a los católicos isabelinos, cuyo aislamiento fue seguramente más cruel que el que soportaron los santos reformados. Sin embargo, comparando de cerca la política puritana y la católica, se vería probablemente que los puritanos poseían talentos empresariales superiores. Por cierto, se les abrían más oportunidades: actuaban con un mayor sentido de lo posible; estaban, en gran medida, al margen del romance del martirio. Al mismo tiempo, existen paralelos importantes entre los dos grupos de clérigos ilegales. Los sacerdotes católicos también habían soportado el exilio; se habían separado de sus "padres según la carne" para seguir el "llamado de Dios y de la Santa Iglesia".[44] Tras el fracaso de la nobleza leal en 1569, los sacerdotes se habían encargado de la conducción en la lucha católica y su nuevo poder –similar, en cierto modo, al del clero puritano– estaba relacionado con el colapso del liderazgo laico tradicional. Entre los clérigos católicos, quienes más se parecían a los ministros puritanos eran los jesuitas, tanto en su impaciencia hacia el control episcopal como en su disposición para la experimentación política. El líder jesuita Robert Parsons convocó a una especie de sínodo en Londres en 1580 y, ese mismo año, logró instalar una imprenta ilegal.[45]

Entre los católicos, sin embargo, la experiencia del exilio no se vio reforzada, por así decir, por una ideología radical. Parece claro que los valientes sacerdotes que volvieron sigilosamente a Inglaterra –con frecuencia, a morir allí– estaban estrechamente sujetos al orden social tradicional y dispuestos, la mayoría de las veces, a trabajar dentro de los límites del vínculo feudal entre el señor y el capellán. El efecto final de su labor fue la creación de una cultura paria, un enclave de tradicionalismo seguro. Las terribles desventajas que les imponían sus conexiones, tanto en Roma como en España, les impidieron generar en Inglaterra cualquier tipo de organización política católica de importancia. Los sacerdotes y los laicos católicos que se involucraban en actividades políticas tendían a utilizar tácticas que incluían los complots asesinos y las conspiraciones anticuadas que giraban en torno de grandes nobles. Los puritanos, en cambio, se inclinaban hacia la organización subterránea o, por lo menos, fuera de la estructura tradicional de autoridad, con menos énfasis en las grandes persona-

44 A. O. Meyer, *England and the Catholic Church under Queen Elizabeth*, trad. de J. R. McKee, Londres, 1916, p. 133.

45 J. H. Pollen, "The politics of English Catholics during the Reign of Queen Elizabeth", en *The Month*, en seis partes (enero-agosto de 1902, XCIX, p. 147); E. L. Taunton, *The history of the Jesuits in England, 1580-1773*, Filadelfia, 1901, pp. 8, 55 y ss., 69; Meyer, *Catholic Church*, *op. cit.*, p. 201.

lidades y desautorizando, incluso durante el período revolucionario, la técnica del asesinato.

La política católica se definía, en última instancia, en Roma; los jesuitas ingleses hicieron su ejercicio de presión en la corte papal.[46] Los puritanos, enfrentados al exilio o a la prisión, se volvieron hacia sí mismos, recurrieron a la introspección y la conferencia. Su política derivó, pues, directamente de su experiencia y su ideología; no estaba mediada por ningún organismo corporativo. Las fuentes de la innovación política puritana, de las tácticas de los ministros asociados, de la propuesta revolucionaria de Field, deben buscarse en esa experiencia y en el estado de ánimo al que dio origen. Muy brevemente, las vidas de los santos clericales estuvieron marcadas por una persecución esporádica y un acoso continuo –el precio de sus ideas "de avanzada"– que, de hecho, los instruyeron en las técnicas de la evasión, la burla y la retirada, que, a menudo, exigían movimiento rápido y repentino, producían una especie de tensión nerviosa y un sentimiento constante de "inestabilidad", pero rara vez invitaban al martirio. Todo esto resumía la experiencia del exilio en el que habían nacido los puritanos y luego, como hemos visto, los ministros reinstauraron las organizaciones del exilio y adoptaron nuevamente su estilo. Su sentido de superioridad y de extrañamiento se vio confirmado por los mismos hombres que trataron de imponerles el conformismo.

La "deserción de los intelectuales" –para adoptar una frase de Crane Brinton– fue, a veces, una fuga desordenada al continente, y otras veces, una procesión totalmente involuntaria a la prisión. Field y Wilcox estuvieron durante muchos meses en prisión tras haber publicado y distribuido ilegalmente la *Admonition to Parliament*. Cartwright vivió un año en Irlanda, en la década de 1560, pasó otro año en Ginebra luego de perder su cátedra en Cambridge y varios años, en los Países Bajos. Fue encarcelado en la década de 1590, tras el colapso del movimiento de las "conferencias", junto con Udall, Snape y otros; no pasó su vejez en Inglaterra sino en la isla de Guernsey.[47] Walter Travers también fue un exiliado de los últimos tiempos en Ginebra y, mucho después, en Irlanda; él y Dudley Fenner se desempeñaron varios años como ministros o maestros de la Iglesia inglesa en Antwerp.[48] John Penry huyó a Escocia luego del affaire Marprelate; murió

46 Meyer, *Catholic Church*, *op. cit.*, pp. 420 y ss. Gran parte de la energía política católica se consumió en intrigas romanas y muchos de los esfuerzos polémicos de los sacerdotes fueron escritos en latín; véanse los títulos en Meyer, p. 432 y n.

47 Scott-Pearson, *Cartwright*, *op. cit.*, pp. 20, 150 y ss., 373. La información adicional contenida en este párrafo fue tomada del *Dictionary of National Biographies* (DNB).

48 S. J. Knox, *Walter Travers: Paragon of Elizabethan Puritanism*, Londres, 1962, pp. 25-53.

en la horca cuando se atrevió a regresar. Waldegrave, el impresor puritano, vivió durante años en la hugonota La Rochelle y, luego, en Edimburgo. Los separatistas más radicales, como Browne y Harrison, pasaron gran parte de sus vidas en Holanda. Podrían darse muchos más ejemplos; los puritanos del siglo XVI estaban tan familiarizados con el continente como muchos de sus contrapartes del siglo XVII lo estarían con el nuevo mundo.

Aunque no estuviera huyendo, el intelectual puritano no estaba ni seguro ni a gusto en Inglaterra. El arzobispo Whitgift acusó cruelmente a Cartwright de ser un vagabundo, sin hogar, que comía a las mesas de otros.[49] De hecho, el puritano siempre tuvo algo de mendicante: aún en el siglo XVII seguía viviendo como podía a costa de sus seguidores laicos y rara vez alcanzó algún grado de seguridad financiera dentro del sistema establecido de parroquias. Tampoco la Iglesia anglicana tuvo la capacidad de ofrecerle adecuados incentivos espirituales o, al menos, materiales al ministro puritano, educado y orgulloso. Sus ambiciones alcanzaron el punto más alto precisamente cuando sus posibilidades de hacerlas realidad eran menores dentro del orden tradicional –dadas la decadencia intelectual y la debilidad económica de la Iglesia–.[50] Sin embargo, mientras se siguiese quedando en Inglaterra, no podría escapar enteramente a ese orden. La misma naturaleza de sus ideas "de avanzada" lo alienaba de la rutina de la vida eclesiástica; no lo liberaba de una autoridad que ya no le inspiraba respeto y que, despojada de respeto, intentaba, por lo menos ocasionalmente, inspirar temor. De allí su terca negativa a obedecer y de allí el acoso al que fue sometido; de allí nuevamente la disposición de muchos a experimentar con el exilio o a arriesgarse a ir a prisión.

Como resultado, ese extraño sentido de "inestabilidad", inculcado también por la teología calvinista, se fijó con firmeza en la mentalidad puritana. Las ideas y el humor intelectual que, en un principio, convirtieron a los puritanos en *outsiders* en Inglaterra fueron, a su vez, intensificados por la experiencia puritana. Thomas Taylor resumió las enseñanzas de esa experiencia: "A mayor gracia, mayores problemas", escribió en 1618; cuando un hombre se vuelve santo, sabe "que las ataduras y la prisión lo esperan en todas partes".[51] Este mismo sentimiento aparece ejemplificado a la perfección en el diario de Richard Rogers, pleno de piadosa preocupación y de tensa "vigilia".

49 Scott-Pearson, *Cartwright*, *op. cit.*, p. 66.

50 Las mejores descripciones de la condición de la Iglesia isabelina pueden encontrarse en Usher, *Reconstruction*, *op. cit.*, I, pp. 250 y ss., y en Christopher Hill, *Economic problems of the Church: From Archbishop Whitgift to the Long Parliament*, Oxford, 1956.

51 Taylor, *Christ's combat and conquest*, Londres, 1618, pp. 4-9.

La autoestima de Rogers, el sentido de superioridad del intelectual puritano, exigía evitar ansiosamente los "rumbos comunes". Incluso la rutina de la vida pastoral apagaba su fervor de santo: "fuimos deambulando, poco a poco, en una charla innecesaria, parte de mi antiguo fervor se fue apagando".[52] Rogers rogaba que "siempre pueda tener [...] la vigilia como compañera", pues el demonio esperaba sólo un momento de descuido, un declinar de la celosa devoción. La incertidumbre espiritual de Rogers reflejaba, en cierto sentido, su incierta posición en la Iglesia. En 1588 visitó a los prisioneros en Bridewell y, luego, regresó a su casa perturbado, "pensando con preocupación que es probable que pierda mi libertad". En una entrada del año siguiente, se manifestó "no tan alegre ni con tanto valor como para estar listo para el deber, y eso es en razón de la gran posibilidad de ser suspendido". Enfrentado simultáneamente al ataque del demonio y de los obispos, se volvió a la "buena compañía" de sus compañeros puritanos. "El 6 de este mes [diciembre de 1587], ayunamos entre nosotros los ministros, para elevarnos a una mayor piedad." Es importante notar que el sentido de la "buena compañía" de Rogers contiene poco de familiar o vecinal; cuando insistía ante sus visitantes sobre "la necesidad de realizar alianzas", estaba sugiriendo una nueva forma de asociación, de "hermanos" más que de parientes. Fue precisamente con este tipo de asociación que los puritanos ingresaron al mundo político; Rogers estuvo en actividad durante años en la Conferencia de Dedham. Ayunando con los otros ministros, orando con ellos por el rey de Navarra, elevándose a alturas de piedad; fue de esta manera que, sin marchar realmente al exilio, logró evitar el rumbo común en su "vigilante caminar con el Señor".[53]

VI

Richard Rogers era hijo de un carpintero;[54] Cartwright, hijo de un labrador acomodado; Travers, de un joyero. La familia de Fenner estaba, aparentemente, en buena posición, pero, en general, los puritanos isabelinos –como los ministros de los exiliados marianos– eran de origen humilde. Es muy probable que esto también se aplique a Field y a Wilcox, los autores

52 *Two Elizabethan Diaries*, ed. de M. M. Knappen, Chicago, 1933, p. 58. Véase también Taylor, *Progress of the Saints*, *op. cit.*, que insta a "un alejamiento de los rumbos comunes en dirección a un servicio especial", p. 216.

53 *Ibid.*, pp. 67, 69, 77, 92.

54 *Ibid.*, pp. 17 y ss. La información adicional en este párrafo y los siguientes es, a menos que se indique lo contrario, de entradas del DNB o de Benjamin Brook, *The lives of the Puritans*, 3 volúmenes, Londres, 1813.

de la *Admonition*, aunque poco se sabe de sus primeros años; la falta de información es, en sí misma, un argumento que habla a favor de la falta de nobleza. Usher tenía alrededor de trescientos ministros puritanos en 1603 y casi todos eran plebeyos: un tercio escaso tenían educación universitaria, y los demás eran presumiblemente autodidactas.[55] No tenían estos hombres muchas posibilidades de avanzar en rango social; el ingreso de los clérigos era bajo, y durante el siglo XVI, les resultaba muy difícil a los ministros encontrar benefactores laicos. En sus conferencias, los santos puritanos se quejaban de "falta de manutención".[56] En gran medida, el prejuicio de la época no les permitía hacer un buen casamiento, asegurándose así una fortuna que los liberaría de preocupaciones mundanas. Las esposas de los pastores, que solían ser víctimas de chismes difamatorios, se mantenían "discretamente en el segundo plano de las vidas de sus esposos". Una existencia tan oscura no era lo que desearía un caballero o un comerciante próspero para su hija.[57]

Un grupo reducido de clérigos de linaje relativamente elevado, la mayoría de los cuales no se destacó sino hasta el colapso del movimiento de conferencias, marcaron la transición al siglo siguiente. Laurence Chaderton, profesor en el Emmanuel College de Cambridge durante casi cuarenta años, provenía de una familia acaudalada e ingresó a otra por casamiento. John Dod era hijo de un caballero, si bien era el menor de diecisiete hijos. Henry Smith era de origen gentil, "heredero de un gran patrimonio". Arthur Hildersham, funcionario en Ashby-de-la-Zouche desde los comienzos de la década de 1590 hasta 1632 y suspendido siete veces durante ese período, era pariente lejano del Señor de Huntingdon.

Entre los hermanos puritanos del siglo XVII, había muchos hombres que tenían conexiones sociales con la alta burguesía y con las clases altas urbanas. Los grupos sociales más bajos siguieron aportando, sin duda, muchos, si no la mayoría, de los ministros importantes: el popular conferenciante Richard Sibbes, por ejemplo, era hijo de un fabricante de ruedas y Stephen Marshall, el gran predicador parlamentario de la década de 1640, era hijo de un fabricante de guantes. John Preston, el único ministro que se involucró en la política de la corte, era hijo de un granjero, quizás un labrador acomodado, aunque quizás un caballero venido a menos. El padre de Baxter también era un "propietario pobre, a quien llamaban caballero en razón de su ancestro". William Gouge, en cambio, venía de una antigua

55 Usher, *Reconstruction*, *op. cit.*, I, pp. 250-252.
56 Usher, *Presbyterian Movement*, *op. cit.*, p. 43.
57 Hart, *Country clergy*, *op. cit.*, pp. 33 y s.

familia de la alta burguesía, que no estaba en decadencia; su padre se había casado con la hija del comerciante londinense Nicholas Culverwell, acaudalado y puritano. Thomas Gataker era hijo de un clérigo que había sido el hijo menor de un caballero. Joseph Mead, el erudito catedrático de Cambridge cuyo tratado sobre el apocalipsis inspiró a los radicales de la década de 1640, venía de una familia de la alta burguesía con conexiones entre los comerciantes londinenses. Calybute Downing, que predicó la sedición en 1641, era de origen noble; el panfletista revolucionario Herbert Palmer era hijo de sir Thomas Palmer; el inquebrantable ministro presbiteriano Cornelius Burges venía de una familia antigua y acaudalada y estuvo en condiciones de entregar 3500 libras al Parlamento Largo. Hugh Peter, que predicó antes de la ejecución del rey en 1648, era el hijo menor de una familia prominente de Cornwall.[58] Muchos más ministros estaban relacionados estrechamente con las clases gobernantes de las ciudades. El padre de John Davenport había sido alcalde de Coventry; el padre de William Whately había ocupado el mismo cargo en Banbury, cuyo puritanismo alcanzó luego la fama a través de Samuel Butler. El padre del talentoso teólogo Thomas Taylor fue durante muchos años archivista de la ciudad de Richmond en Yorkshire. Fue el alcalde de Northampton, tío de su madre, quien envió a Preston a la universidad.

También resultaba más fácil hacer un buen casamiento en el siglo XVII que en el siglo XVI. El predicador Robert Bolton pudo así casarse con una "dama noble de una antigua casa y una devota familia de Kent". Los miembros de Smectymnuans, Matthew Newcomen y Edmund Calamy, se casaron con sendas hijas de Robert Snelling, que había sido miembro del Parlamento por Ipswich en los últimos parlamentos del reinado de Jacobo I. John Owen, el ministro independiente más importante de las décadas de 1640 y 1650, hijo de una antigua familia galesa, se casó con la viuda de un caballero inglés y adquirió, así, una fortuna considerable. Su colega Thomas Goodwin se casó con la hija de un concejal londinense. Thomas Case, cuyos reclamos radicales de reforma se han citado anteriormente, se casó con la hija de un ciudadano prominente y acaudalado de Manchester; su hija, a su vez, se casó con un caballero. Se dice que la esposa del presbiteriano moderado Stephen Marshall, "una dama de considerable fortuna", se había sentido "arrebatada por el celo con que pronunciaba sus sermones".[59] Es significativo que las hijas de la alta burguesía del siglo fueran capaces de sentir un arrebato tan extraordinario.

58 R. P. Stearns, *The strenuous Puritan: Hugh Peter, 1598-1660*, Urbana, ILL, 1954.
59 E. Vaughan, *Stephen Marshall*, Londres, 1907, p. 15.

Entre las décadas de 1570 y 1640 aproximadamente, el clero puritano tuvo un carácter social cambiante que implicó un desplazamiento gradual del énfasis ideológico. La doctrina "disciplinaria" de Cartwright y sus seguidores, desarrollada en el período anterior y de carácter presbiteriano, era la ideología de un clero formado casi íntegramente por plebeyos aislados social e intelectualmente en su tierra natal. Esta ideología depositaba un acento tan tremendo sobre la importancia del ministerio que su literatura puede interpretarse en general como un alegato particular del clero. A pesar de los poderes que se atribuía a los ancianos, el presbiterianismo, en su forma pura, fue un sistema de dominación clerical.[60] Si se compilasen todas las propuestas nerviosas e insistentes de los puritanos del siglo XVI respecto del ministerio –su paga, estatus y poder– esta dominación quedaría demostrada de manera concluyente. Una sección de la *Second Admonition*, señalada en el margen como "la manera de otorgarle crédito y estima al ministro", puede ser útil como indicio de la aprensión y los deseos de los primeros puritanos. La congregación debe saber, explicaba el texto, que "ellos [es decir, los ministros] son joyas que Dios le ha obsequiado a su Iglesia".[61] Las ambiciones de los "disciplinarios" también tomaron un giro más material. Walter Travers insistió ardientemente en que no sólo era inadecuada la estima que Isabel dispensaba al clero, sino también la manutención. "El Señor lo ha designado –escribió– para que quienes predican el Evangelio, vivan también del Evangelio." "Las iglesias deben proveer generosamente [a los ministros], para que no se vean obligados de manera injuriosa, en razón de su necesidad y pobreza, a distraerse de sus estudios."[62]

En la primera parte del siglo XVII, el pensamiento y la práctica puritanos se inclinaron hacia una posición independiente, cualquiera sea el nombre que los propios ministros le hayan dado a sus estudios sobre la Iglesia. La independencia era la doctrina natural de un clero que se estaba acercando, cada vez más, a la baja burguesía y a las clases altas urbanas y que incluía a miembros de ambos grupos en sus filas. Había en esta independencia mucho menos de esa aprensión y esa organización excesiva y compulsiva que caracterizaba al presbiterianismo. El dinero había dejado de ser una cuestión apremiante; algunos de sus adherentes más radicales estaban, incluso, dispuestos a prescindir totalmente del diezmo y confiar su

60 El mejor tratamiento de la ideología de la disciplina es el de Scott-Pearson, *Church and State: Political aspects of Sixteenth Century Puritanism*, Londres, 1928.

61 *Second Admonition*, p. 22.

62 Travers, *Ecclesiastical Discipline*, pp. 112-113.

sustento a un acuerdo negociado entre el ministro y la congregación. Las formas de independencia estaban más abiertas tanto a la influencia local como a la laica. En los cargos de enseñanza de la ciudad, en los contratos de predicadores especiales con las congregaciones urbanas y en los cargos que el patronazgo de la alta burguesía proveía en el campo, se iba implementando y elaborando cierta independencia. Al mismo tiempo, la cooperación entre ministros y caballeros parlamentarios, cada vez más amistosa, estaba socavando el reclamo de una organización clerical centralizada y poderosa. Aún en el siglo XVI, muchos miembros del "coro" puritano en la Cámara de los Comunes se veían a sí mismos como ancianos piadosos que dominaban las ramas locales de la Iglesia reformada. El real asiento del poder y la independencia clericales era Escocia, donde los ministros protestantes, reclutados en las ciudades y entre los pequeños hacendados del campo, libraban una batalla larga y amarga contra la nobleza feudal.[63] Y fue sólo en Escocia donde una asamblea presbiteriana se forjó una posición de poder junto al antiguo Parlamento.

Este éxito tiene un marcado contraste con el fracaso de los disciplinarios ingleses. En 1590 el movimiento de conferencias fue desbaratado por la policía de Bancroft y el movimiento clerical subterráneo nunca se reconstituyó. Desde entonces, la asociación clerical se estructuró con menos rigidez, la actividad clerical fue menos independiente, menos creativa y menos interesante desde el punto de vista político. En los *Feoffees of Impropriation* [Feudatarios de Apropiación] –una corporación ilegal establecida en la década de 1620 para comprar lugares de residencia y cargos de enseñanza de la Iglesia– ministros puritanos, comerciantes, abogados y caballeros trabajaban en estrecha colaboración.[64] Los ministros Gouge y Davenport, involucrados en esta tarea, ya eran integrantes de la misma clase social que sus colegas laicos. En el ámbito local, la congregación con sus ancianos reemplazó a la conferencia clerical como forma clave de la organización puritana. Los ministros se establecieron en el campo, a menudo en estrecha armonía con los miembros educados de la alta burguesía. La transición del puritanismo disciplinario a las formas congregacionales del siglo XVII se acompañó de un rápido desarrollo de la sofisticación y la autoconfianza en la alta burguesía. Hubo, de hecho, una estrecha interrelación de ambos procesos, porque los intelectuales puritanos dieron forma y dirección (hasta cierto punto) al entusiasmo de la nueva clase y la congregación

63 Mathieson, *Politics and religion*, *op. cit.*, pp. 100, 160, 200 y ss.
64 Hill, *Economic problems*, *op. cit.*, cap. XI; I. M. Calder, *Activities of the Puritan faction of the Church of England, 1625-1633*, Londres, 1957.

puritana aportó un campo para su ejercicio. El resultado, no obstante, fue una cierta pérdida de libertad para los ministros; el tercer estamento clerical se fusionó con el movimiento de los Comunes, que era mayor, y fue arrastrado por él. Los ministros se convirtieron en capellanes y tutores de la alta burguesía, los verdaderos maestros de sus hijos en las universidades, sus predicadores en los *Inns of Court*.*

En este punto, los intelectuales puritanos habían llegado, finalmente, a vivir del evangelio que predicaban, fuera del sistema de beneficios y –por lo menos, en parte– fuera de la jurisdicción de los obispos. Sus cargos de enseñanza se mantenían por suscripción popular; los contratos que firmaban con las corporaciones urbanas les dejaban habitualmente más dinero del que recibía el clero beneficiado por los diezmos y las antiguas tasas. El radicalismo despreocupado de los primeros tiempos fue reemplazado por una nueva alianza con laicos enérgicos y ambiciosos en la ciudad y en el campo. Los más sensibles entre estos caballeros, abogados y comerciantes, emprendieron un viaje espiritual con los ministros. Al final de este viaje estaban la santidad y la revolución, pero no una revolución como la que había imaginado Field. Las nuevas posibilidades se resumieron admirablemente en la persona de un hombre como Cromwell, leal no sólo a la idea de una Iglesia reformada, sino también a la visión de una comunidad santa, gobernadas ambas por los ministros piadosos, subordinadas solamente a santos laicos como él mismo.

VII

La carrera de un ministro puritano del siglo XVII así como la de un número, cada vez mayor, de caballeros puritanos comenzaba, habitualmente, en una de las universidades. Cambridge y Oxford pasaron a proveer no tanto una educación como un espacio social fundamental donde pudiera elaborarse la alianza entre los ministros y los santos laicos. En los claustros, se llevaban a cabo la "lucha espiritual" y la conversión final del santo, aunque esto sucedía más frecuentemente bajo el impacto de la predicación urbana que de la enseñanza universitaria. A semejanza de lo que sucedía con otros grupos de intelectuales "de avanzada", las instituciones y las publicaciones de la causa ofrecían una educación más importante que la ofrecida por las universidades. El currículo, tanto en Cambridge como en Oxford, siguió los antiguos modelos escolásticos durante los comienzos del siglo XVII. Quizá, Ramus había reemplazado a Aristóteles para muchos de

* Asociaciones de estudiantes y profesionales del derecho.

los profesores de Lógica, y la teología calvinista pudo haberse visto apoyada por las nuevas categorías. Pero es difícil descubrir algo en un currículo académico del siglo XVII que hubiera podido convertir a un joven despreocupado en un puritano ardiente. Tal vez, el mero hecho de recibir una educación universitaria aceleraba la transformación; el calvinismo alentaba, sin duda, las pretensiones de los recientemente educados, y la sociedad inglesa, por su parte, estaba muy poco preparada para hacer lugar a esas pretensiones o para proveer una salida concreta a las ambiciones de los graduados piadosos.[65]

La afluencia de los hijos de los caballeros a las universidades a fines del siglo XVI y comienzos del XVII colaboró a liberar a los catedráticos puritanos y a los estudiantes de teología de la disciplina anglicana y a proporcionarles una fuente alternativa de patronazgo y apoyo. Algunos hombres, como Chaderton y Preston, rectores del Emmanuel, capacitaron a toda una generación de jóvenes ministros y caballeros piadosos. Entre los alumnos de Preston, hubo muchos que, luego, fueron miembros del Parlamento Largo y un cierto número de funcionarios del Protectorado.[66] En la universidad, tales hombres se asociaban más o menos libremente con los posteriores ministros –especialmente cuando tenían el mismo estatus social– y establecían relaciones que, a menudo, se mantenían durante años. Los estudiantes se hospedaban juntos en la casa de un instructor puritano, estudiaban juntos y, sin duda, intercambiaban información sobre sus respectivas situaciones espirituales. O bien se permitían juntos ese "desenfreno" y "disipación" que, según la convención, precedía a la conversión. No es posible medir la influencia que pueden haber tenido esas asociaciones; está claro, no obstante, que esos hombres que se preparaban para carreras seculares incorporaron algo del estilo de los futuros ministros.

Muchos caballeros jóvenes llegaron a compartir, entonces, la alienación de las formas tradicionales de la vida inglesa que los ministros habían sentido durante mucho tiempo. Ellos también aprendieron a comportarse de manera sombría y carente de emoción, según los dictados de la Palabra objetiva; adoptaron el estilo ascético y lo llevaron fuera de la Iglesia; se dedicaron a la causa con resuelta nobleza de principios. De estos estu-

65 Mark Curtis, "The alienated intellectuals of Early Stuart England", en *Past and Present*, Nº 23, noviembre de 1962, especialmente pp. 27-28. Acerca de la vida universitaria en general, véase William Haller, *The rise of Puritanism*, Nueva York, 1957, cap. II, y Mark Curtis, *Oxford and Cambridge in transition: 1558-1642*, Oxford, 1959.

66 Morgan, *Prince Charles' Puritan Chaplain* (vida de John Preston), *op. cit.*, pp. 28-40.

diantes universitarios, surgieron los primeros intelectuales laicos puritanos. Milton, por ejemplo, asistió al Christ's College en Cambridge durante la década de 1620. En su origen, había pensado ingresar en la Iglesia; en cambio, escribe Haller, fue uno de los primeros en aportarle a la profesión literaria un sentido evangélico de compromiso y activismo.[67] Otros hombres, como Cromwell, cuyo instructor antes de ingresar a Cambridge había sido el ministro puritano Thomas Beard, llevaron este mismo compromiso a la política, compromiso que traía consigo esa libertad de la convención y la rutina que los ministros habían adquirido a partir de la confianza de poseer verdades "de avanzada".

En una carta de 1638, Oliver Cromwell describió su condición previa a la crisis espiritual de su conversión final. Había llevado, debe decirse, una vida bastante normal, sin distinguirse demasiado en la universidad y, luego, se había dedicado a sus tierras y su familia. "¿Sabes cuál ha sido mi modo de vida?", le escribió a su primo, la mujer del abogado St. John. "Viví en la oscuridad, la amaba, y odiaba la luz; era un jefe, el jefe de los pecadores." Había un cierto egotismo perverso en esto, aunque indudablemente Cromwell era sincero. Las formas más habituales de la vida de la clase alta inglesa le parecían repentinamente monstruosas –esto era una función de la enorme distancia que el renacido Oliver sentía que había recorrido–. Ahora, continuaba, "mi alma está con la congregación de los primogénitos, mi cuerpo descansa en la esperanza; y si aquí puedo honrar a mi Dios con la acción o el sufrimiento, lo haré gustosamente".[68] Pero no había todavía ninguna oportunidad para la "acción" piadosa en Inglaterra; la nobleza de principios y la arrogancia del puritano laico sólo conducían a la frustración y la amargura. El viaje espiritual de Cromwell fue, por lo tanto, una especie de emigración interna, un retirarse de la antigua Inglaterra. Resumía la auténtica experiencia de los intelectuales clericales, experiencia que ya se había vuelto parte de las metáforas puritanas y en cuyos términos habían aprendido a pensar muchos caballeros jóvenes.

"¡Ay de nuestras pobres almas –había escrito uno de los ministros– no somos más que pasajeros en este mundo; nuestro camino se encuentra en el medio del mar!"[69] El hogar de los "primogénitos" en este mundo aún no estaba determinado. Cromwell habría desertado de una Inglaterra en

67 Haller, *Rise*, *op. cit.*, pp. 293 y ss. Véase la propia declaración de Milton sobre su compromiso en su *Second Defense*, 1654, *Works*, VIII, pp. 119 y ss.

68 Thomas Carlyle (ed.), *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*, Londres, 1893, I, pp. 79-80.

69 William Perkins, *Works*, Londres 1616, I, p. 398; citado en H. O. Porter, *Reformation and reaction in Tudor Cambridge*, Cambridge, Ingl., 1958, p. 312.

la que, al final, triunfara Laud; muchos otros huyeron de un país en el que parecía triunfar; convirtieron su alienación espiritual en una retirada física. La persecución de la década de 1630 reproduce, hasta cierto punto, las condiciones del exilio mariano; esta vez, no obstante, no fueron ochocientos los que huyeron de las costas de Inglaterra, sino más de veinte mil. Entre 1629 y 1640 aproximadamente, cien hombres de Cambridge emigraron hacia Nueva Inglaterra; treinta y tres de ellos habían recibido su educación en el Emmanuel College. Otros treinta y dos emigrantes venían de Oxford.[70] Éstos fueron los líderes intelectuales y políticos de la estampida a América; continuaron la tradición de exilio y de huida del siglo XVI. El largo esfuerzo por transformar el antiguo orden parecía entonces haber fracasado, y el sentimiento calvinista de "inestabilidad" se profundizó hasta convertirse en ese profundo pesimismo que caracteriza el período carolino. "Vi que el Señor había partido de Inglaterra [...] y vi los corazones de la mayoría de los piadosos, fijos y vueltos en aquella dirección [hacia el nuevo mundo]", escribió Thomas Shepard en su *Autobiography*, "y pensé, de hecho, que sentiría muchas miserias si me quedaba atrás". Su visión fue compartida por un piadoso caballero, como John Winthrop. "Todas las otras Iglesias de Europa han sido llevadas a la desolación –le escribió a su esposa– también a nosotros nos llegará, sin duda, un juicio tal."[71] Con la disolución del Parlamento en 1629, se cerraron los últimos canales de oposición; los ministros y los santos laicos sólo podían optar por la conspiración radical o la emigración. ¿Por qué habrían de quedarse para involucrarse en actividades ilegales y para llenar las prisiones –preguntó Shepard– "cuando se abre una amplia puerta de libertad?".[72]

Emigrar fue sólo un resultado de la separación espiritual del puritano respecto de la antigua Inglaterra; otro fue la revolución. No fue hasta 1640 que el Señor abrió la segunda "puerta". Pero el puritano laico, entrenado por los ministros piadosos, había comenzado su carrera revolucionaria aun antes de esa fecha. Junto con la emigración en gran escala reapareció en la década de 1630 (por primera vez desde la década de 1580) el aparato íntegro de la política radical: la imprenta ilegal, el contrabando organizado de libros, una red subterránea básica. Los ministros, como Henry Burton, participaron en el nuevo puritanismo ilegal, pero el liderazgo fue cayendo cada vez más

70 S. E. Morison, *The founding of Harvard College*, Cambridge, MA, 1935, apéndice B, pp. 359-410.

71 Shepard, *Autobiography*, Boston, 1832, pp. 42-43; cit. en H. W. Schneider, *The Puritan mind*, Ann Arbor, 1958, pp. 78-79; acerca de Winthrop véase E. S. Morgan, *The Puritan dilemma: The story of John Winthrop*, Boston, 1958, p. 40.

72 Cit. en Perry Miller, *Orthodoxy in Massachusetts 1630-1650*, Boston, 1959, p. 100.

en otras manos. El surgimiento de Prynne, Lilburne y Bastwick –abogado, aprendiz de comerciante en telas y médico– abrieron una nueva era en la historia política. Cromwell y sus amigos no tardaron en honrar a su Dios "con la acción".

VIII

La literatura puritana exploró detalladamente los temas del peregrinaje y el conflicto, el exilio y la guerra.[73] Reflejó así la experiencia de sus creadores clericales; en primer lugar, fue producto de su autoconciencia, el registro colectivo de la gracia recibida y las tribulaciones sufridas. Al mismo tiempo, sin embargo, trató de establecer las formas dentro de las cuales debe entenderse toda experiencia, de sentar los patrones básicos de la vida piadosa. A pesar de su aislamiento, su exclusividad y su devoción introspectiva, los ministros puritanos escribían y predicaban con una intensa conciencia de su auditorio, uno de tamaño y especie distintos del que podrían haber alcanzado a través de los canales habituales. Por cierto, su objetivo consciente era formar a otros hombres para su propio propósito piadoso, para proclamar la Palabra, de manera tal que inspirara y movilizara a todos los potenciales santos para los "ejercicios" de la guerra y el peregrinaje espirituales.

En el siglo XVI, la escritura puritana era polémica –como correspondía a la incursión disciplinaria en la política– y la mayoría de las veces era una polémica académica, abultada y ampulosa, obra, por cierto, de intelectuales aislados socialmente. Autores como Cartwright y Fenner convirtieron la disciplina presbiteriana en una serie de proposiciones demostradas silogísticamente, defendidas en una prosa opaca y sin gracia que, rara vez, se asemejaba al lenguaje vigoroso del Renacimiento inglés, aunque Cartwright, con su manera pesada y académica, fue capaz de un período ciceroniano.[74] Los diálogos de Anthony Gilby y John Udall fueron intentos tempranos de usar un estilo más popular, volviendo a la prosa coloquial de los grandes predicadores de la Reforma; los tratados de Marprelate fueron un esfuerzo similar, de éxito extraordinario.[75] Pero todos éstos, cualquiera hubiera sido la torpeza de la polémica, estaban orienta-

73 El mejor estudio es el de Haller, *Rise*, *op. cit.*; acerca de los temas de "peregrinar y combatir" véase especialmente pp. 147 y ss.

74 C. S. Lewis, *English literature in the Sixteenth Century*, Oxford, 1954, pp. 441 y ss.

75 Gilby, *A pleasant dialogue between a Soldier of Berwick and an English Chaplain*, Londres, 1581; Udall, *The State of the Church of England Laid Open in a Conference*, ¿Londres?, ¿1588?

dos a influir en la opinión pública. Hasta Cartwright escribía –y sabía que escribía– para hombres a quienes nunca antes se les había requerido que pensaran en un tema como el gobierno adecuado de la Iglesia.[76] En este sentido, la *Admonition to Parliament* de 1572, una de las mejores piezas del siglo XVI, fue un panfleto político en estilo moderno.

Después de 1590, se desarrolló una literatura puritana de tratados teológicos y de casuística, principalmente obra de académicos piadosos, como William Perkins y William Ames. Ames, exiliado durante casi toda su vida adulta, escribió en latín, pero Perkins, que durante muchos años enseñó en el Christ's College de Cambridge, escribió en un inglés "sencillo", y sus tratados alcanzaron una popularidad sin precedentes.[77] Sus libros estuvieron entre los primeros que se llevaron al nuevo mundo. El éxito de Perkins fue el primer gran logro de los puritanos, porque los tratados polémicos anteriores –con excepción de los de Martin Marprelate– nunca se habían vendido bien. Aunque el catedrático puritano tenía poco de la sutileza o precisión de Calvino, cuyas enseñanzas había adoptado incondicionalmente, sus escritos comenzaron el largo proceso en el cual la teología ginebrina se convertiría en experiencia y práctica inglesas. Perkins y sus seguidores produjeron, por primera vez en Inglaterra, una casuística popular orientada al laico más que al sacerdote, que proporcionaba las reglas fijas de la conducta piadosa.[78] A menudo despojados de la cura real de las almas en la Iglesia establecida, los puritanos convirtieron el predicar y publicar en una especie de cura alternativa. Liberados de la Iglesia corporativa, experimentaron con las formas típicas de la actividad intelectual moderna y buscaron organizar a los hombres en torno de la palabra.

El deber del predicador, escribió Perkins, era "aplicar (si tiene el don) las doctrinas correctamente recogidas [del texto] a la vida y a las maneras de los hombres, en lenguaje simple y llano".[79] Parado con su Biblia ante la congregación reunida, el ministro puritano nunca dudó de la suficiencia de su texto. De él extraía largas series de aplicaciones "prácticas": enseñaba el "método" de la guerra y del peregrinaje. Éste era su arte: el predicador dramatizaba su teología y ponía a los hombres sobre el escenario de Dios como viajeros o soldados, que estaban allí para rechazar los ataques de

76 Véase su elaborada apología en "A Reply to an Answer", en John Whitgift, *Works*, Cambridge, Ingl., 1851-1853, I, pp. 79 y s.; véase también la defensa que hace Cartwright de la elección ministerial, I, pp. 370 y ss.

77 Acerca de Perkins, véase Haller, *Rise*, *op. cit.*, pp. 64 y ss., y Porter, *Reformation and Reaction*, *op. cit.*, pp. 288 y ss.

78 Perkins, "The whole Treatise of the cases of conscience", en *Works*, *op. cit.*, II.

79 Perkins, "Art of prophecying", en *Works*, *op. cit.*, II, p. 673.

Satán o para seguir su viaje, nunca desprovisto de dificultad ni penurias, hacia la salvación. Y éste era su propósito: instruía en la necesidad de introspección y autocontrol, de sostenida devoción a la causa. Su objetivo no era la inspiración; no buscaba producir éxtasis religioso; en sus manos el sermón se transformaba en un "manual de tecnología espiritual".[80] "Si no queremos sofocar el espíritu –escribió Thomas Taylor en 1630–, debemos entonces observar y notar cuidadosamente, no sólo la presencia, sino la obra del espíritu [...]. Examínate en cuanto a tus buenas obligaciones [...]. Examínate en cuanto al pecado."[81]

La casuística, la teología práctica, el sermón: estas formas típicas de literatura religiosa en reemplazo de las anteriores polémicas clericales le resultaron atractivas a la nueva generación de laicos piadosos y educados. El sermón era el más popular de todos; impresos en forma de panfleto y reunidos en gruesos volúmenes de hojas oficio, los sermones representan una impresionante proporción de la literatura publicada del siglo XVII. El ascenso del sermón como género literario popular simboliza la aparición de un público mucho mayor que el que habían conocido los puritanos isabelinos. Ahora los ministros, continuando con la obra de Cartwright y sus colegas pero ya no aislados social ni intelectualmente, comenzaron a educar a un público nacional. Adaptaron su estilo a la capacidad del nuevo público, atacando al mismo tiempo el "ingenio" metafísico de los predicadores anglicanos de la corte. Su "manera de comunicarse", escribió Thomas Wilcox, sería "llano y breve [...] al servicio del tipo de gente más simple [...] tal que no puede o no desea tomarse el tiempo para leer comentarios largos". Debía hablar –dijo Taylor– "a la menor capacidad". Los ministros puritanos, incluso, trataron de difundir su propio conocimiento especializado, desarticulando la exclusividad tanto de las escuelas como de la hermandad clerical. ¿Por qué no habrían de cosechar conocimientos todos los hombres, había preguntado Fenner en la década de 1580, incluso en áreas propias de los doctores? La teología fue probablemente la primera área técnica del conocimiento que fue vulgarizada de esta manera.[82]

La literatura puritana pertenece, por supuesto, a la categoría de la "vulgarización elevada", pues aunque los santos podrían "ser llamados ovejas en cuanto a su simplicidad –escribió Cartwright– son sabios como serpien-

80 W. Fraser Mitchell, *English Pulpit Oratory from Andrewes to Tillotson. A study of its literary aspects*, Londres, 1932, p. 114.

81 Taylor, *Progress of the Saints*, *op. cit.*, p. 30.

82 Thomas Wilcox, *Works*, Londres, 1624, sig. A_6; Taylor, *Progress of the Saints*, *op. cit.*, epístola; Fenner, *The Arts of Logic and Rhetoric, Plainly Set Forth*, sin lugar, 1584, sig. B_2, reverso.

tes especialmente en la sabiduría que se refiere a la salvación".[83] Fenner escribió un manual muy técnico de lógica ramista; el comentario "breve" de Wilcox tenía 447 páginas de apretada impresión. La casuística de Perkins era densa y difícil. Estos hombres apuntaban, en verdad, a un público relativamente pequeño, según los estándares modernos. Es más importante, sin embargo, que al llegar al público, socavaban su propia posición especial. Los escuchas diligentes que tomaban notas durante los sermones y, luego, repasaban los argumentos en sus diarios pronto comenzarían a discutir con los ministros.[84] Y un día, un intelectual, como Milton, produjo su propia teología. El conocimiento especializado en el que Dudley Fenner basaba la superioridad de los ministros se fue volviendo cada vez menos significativo a medida que los caballeros (y las damas), los comerciantes, los abogados y, finalmente, también los artesanos deambularon cada vez más lejos en su búsqueda. Pero, en cierto sentido, ésta era la intención de los propios ministros, por lo menos de aquellos que superaron la nerviosa preocupación por sí mismos como exiliados de regreso. Buscaron apoyo y lo que encontraron fue apoyo. Exploraron las nuevas carreras del peregrino y el soldado, y entrenaron a otros hombres para que los siguieran. Instruyeron en las ideas de igualdad y simplicidad sobre las que debía basarse un nuevo orden y educaron a una generación de laicos piadosos que tornaron superflua la autoridad de los hermanos ministros. Éste fue precisamente su papel revolucionario: "el papel de la *intelligentsia* es hacer innecesarios a los líderes especiales surgidos de la *intelligentsia*".[85]

83 Whitgift, *Works*, *op. cit.*, I, p. 372.
84 La toma de notas se discute en Mitchell, *English Pulpit Oratory*, *op. cit.*, pp. 31 y ss. Véanse ejemplos en los diarios de John Manningham, ed. de John Bruce, Westminster, 1868, y de Lady Margaret Hoby.
85 La cita es de Lenin, *What the "Friends of the people" are*, 1894, p. 286 de la edición de Moscú, 1951.

5
El ataque al mundo político tradicional

El ataque al orden tradicional se presenta, a menudo, como una lucha por la libertad: esto se aplica a la elección deliberada entre exilio o evasión, a los experimentos de asociación voluntaria, a la política emprendedora de los ministros puritanos. El intelectual radical conoce todo esto muy bien; en esta libertad, está en su elemento. Pero no es de ningún modo un elemento que le resulte cómodo de inmediato; la desintegración social y el desorden que hacen posible la actividad del ministro puritano también producen en su mente y en su alma esa extraña "inestabilidad" que ya hemos descrito. El ministro se siente atormentado por su posición social anómala, su inseguridad permanente, su frecuente pobreza. Se convierte, como sugiere Haller, en uno de esos hombres sensibles que encarnan y articulan la presión de una sociedad cambiante.[1] Con sus ideas "de avanzada", mejora su conciencia; con sus experiencias cotidianas, empeoran sus nervios. Hay un poco de cada cosa en su indignación moral, su arrogancia moral y sus pretensiones extraordinarias, su búsqueda laboriosa e introspectiva de la certeza. Todas estas dudas, preocupaciones y aspiraciones tienen una salida política: el intelectual ha logrado liberarse de las costumbres y las conexiones; sobre esta nueva libertad, busca construir un orden social disciplinado.

Pero no siempre es fácil captar la forma precisa de ese orden a partir de los escritos puritanos. Los santos eran rápidos para negar que se pudiera establecer analogías fáciles entre su eclesiología y sus concepciones de sociedad y política. Insistían piadosamente en que *a ellos* nunca se les había ocurrido la máxima del rey Jacobo: "Si no hay obispo, no hay rey". Probablemente esto no era una falacia; por lo menos, no una mera falacia. Los santos elaboraron su libertad y buscaron su nuevo orden en los niveles más profundos de pensamiento y expresión y rara vez titubearon demasiado en

1 William Haller, *The rise of Puritanism*, Nueva York, 1957, p. 39.

reiterar los lugares comunes de la época. Pero éstos no constituían la fuerza impulsora de su pensamiento. De hecho, éste los llevaba cada vez más lejos del contenido manifiesto de la doctrina tradicional; cada vez más lejos también de la experiencia de libertad e inestabilidad. En el centro del puritanismo, se encuentra la disciplina, no la libertad; el rey Jacobo no se equivocaba cuando argumentó que la disciplina puritana no era compatible con su antigua autoridad.

Para comprender la naturaleza de la disciplina piadosa, es necesario primero examinar de cerca las maneras en que los intelectuales clericales se apartaron de las tres formas fundamentales de relación tradicional: jerarquía, conexión orgánica y familia. Pues era en las imágenes de la paternidad política, el cuerpo político y la gran cadena, que el antiguo orden encontraba su expresión simbólica y apelaba a la lealtad emocional de sus miembros.[2] Los puritanos rechazaron esa lealtad y buscaron otros símbolos. Mucho antes de lanzar un ataque frontal a la ortodoxia política, entonces, ya habían socavado sus bases en el sentimiento y el pensamiento. En cierto sentido, su actividad intelectual acompañaba su política subterránea. Hubo desplazamientos sutiles, pero significativo, en las metáforas, el estilo y la manera de argumentar que proporcionaron la base para una manera radicalmente nueva de hablar sobre el mundo político y social. El lenguaje de la década de 1640 tiene una historia que sólo puede buscarse mirando hacia atrás; la mirada retrospectiva, con todos sus peligros, aquí se convierte en una forma de comprensión.

Mientras que los predicadores anglicanos trabajaron dentro de una larga tradición literaria, de modo que sus palabras llevaban significados y entonaciones que ellos mismos no podían descartar ni negar, los puritanos trabajaban con símbolos nuevos y eran muy capaces de negar, incluso ante sí mismos, los significados más visibles.[3] Para los santos, la analogía y la metáfora solían ser medios de ocultamiento. Sin embargo, las imágenes centrales de su literatura sugieren con claridad la nueva política. De hecho, el progreso tortuoso del alma hacia la salvación, la lucha amarga y prolongada contra Satán, la alianza voluntaria con Dios; todos ellos podían describir con facilidad y, de hecho, se usaron, finalmente, para describir tanto la revolución como la salvación. "Un buen corazón caminará solo al cielo –escri-

2 Puede encontrarse una discusión general de estas imágenes en E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan world picture*, Nueva York, s/f.

3 Pueden encontrarse ejemplos en Thomas Cartwright, *The rest of the Second Reply*, s/l, 1577, pp. 64-65; Dudley Fenner, *A defense of the Godly Ministers*, s/l, 1587, sig. D.; William Stoughton, *An Assertion for True and Christian Church Policy*, Londres, 1604, pp. 20, 359.

bió Thomas Taylor– si no puede conseguir compañía; [pero] preferiría tener compañía."[4] ¿Acaso esa compañía no podría algún día incluir a toda Inglaterra? Durante la década de 1640, la regeneración personal y nacional estaban constantemente vinculadas: la alianza del individuo con la alianza de una nación renacida, la guerra privada del santo contra la lujuria satánica con la guerra colectiva contra las cohortes de Satán.[5] El camino del corazón solitario y el de la nación regenerada tenían sus raíces en la misma estructura de sentimiento y se expresaban en el mismo lenguaje. Y si esto es verdad, no es descabellado sugerir que la alianza nacional y la guerra civil estaban allí, por así decir, todo el tiempo, reveladas en las metáforas de los ministros antes de que se convirtieran siquiera en temas de debate político.

Una investigación cercana de algunos curiosos textos puritanos sobre angeleología revela que tienen una concepción común de la jerarquía: es, en efecto, una crítica de la gran cadena del ser y tiene enorme significación política. De manera similar, las imágenes y las metáforas de los sermones políticos puritanos son datos que apuntan a un lento alejamiento del pensamiento organicista; un alejamiento cuyo pleno significado no se ve con claridad hasta la revolución. Nuevamente, los extensos tratados sobre el gobierno de la familia presentan una nueva concepción de la autoridad y la conexión social que todavía no se aplica a la política. Esto no implica que ya hubiera un sistema político plenamente desarrollado en la mente de los ministros, pero que sólo se lo mostrara de manera ocasional y taimada. Tanto en sus escritos publicados como, sin duda, en sus reflexiones privadas, los ministros se manifestaban a medias, hacían recortes y concesiones. Sin embargo, cualesquiera fueran los límites que ellos mismos se imponían, consciente o inconscientemente, los santos clericales, en verdad, elaboraron una nueva descripción de Dios y del cosmos, del hombre y de su estancia en la Tierra; una descripción radicalmente diferente de, por ejemplo, la de Hooker y los predicadores anglicanos y que trajo aparejadas implicaciones políticas que podrían negarse, pero imposibles de rehuir por completo.[6] Ciertamente, al llegar la prueba, la mayoría de los ministros no buscó huir.

4 Thomas Taylor, *The progress of Saints to Full Holiness*, Londres, 1630, p. 250; véase Richard Sibbes, *The complete works*, ed. de A. B. Grosart, Edimburgo, 1863, II, p. 232.

5 Los predicadores parlamentarios de la década de 1640 usaron estos paralelos una y otra vez. Véanse, especialmente, los sermones de Simeon Ashe, William Bridge, Edmund Calamy, Thomas Coleman, Thomas Goodwin, Stephen Marshall, John Owen, Thomas Temple, Henry Wilkinson, citados más adelante (en los capítulos 7 y 8).

6 Perry Miller adopta una concepción muy diferente de la política puritana, tanto en *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1650*, Boston, 1959, cap. I, como en su

EL PURITANISMO Y LA GRAN CADENA DEL SER

I

La polémica con los anabaptistas había llevado a Calvino a enfatizar en extremo la maldad del hombre y a desarrollar con plenitud las implicaciones políticas del pecado original. Esto llevaba consigo un duro ataque al papel de la razón y del impulso natural –así como del entusiasmo desenfrenado– en la vida política, además de sugerir una concepción estrecha, pero extremadamente "cívica" del Estado como comunidad disciplinada, pactada. Sin embargo, las necesidades impuestas por una polémica con los protestantes más radicales no eran cruciales para el desarrollo del pensamiento puritano. La larga disputa con los separatistas giraba en torno a cuestiones muy específicas del gobierno de la Iglesia, y no se siguió adelante con las implicaciones ulteriores del desacuerdo. El objetivo más importante del ataque puritano en el siglo XVI y, luego, en los diez años previos a la revolución, fue la jerarquía anglicana. En gran medida, fueron también tema de esta lucha diversas cuestiones técnicas referentes al gobierno de la Iglesia y a la interpretación de las Escrituras. Pero tuvo repercusiones en otras áreas del pensamiento; para la mayoría de sus contemporáneos, los obispos no eran más que partes de un sistema universal de orden. Y la cosmovisión de los puritanos puede explorarse de manera más conveniente en términos de un ataque a este sistema, de una crítica a la idea tradicional de jerarquía.

Es un truismo de la historia política que el despotismo suele desempeñar un papel importante en la preparación del camino para la democracia. El déspota destruye la estructura de los poderes intermedios y permite la creación de una política basada en intereses individuales. Supera la nobleza feudal, desarticula el sistema altamente desarrollado de lealtades de clanes y tribus, ataca el separatismo regional y el privilegio local.

---

brillante estudio *The New England mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, MA, 1954, especialmente el cap. XIV. Miller se concentra marcadamente en la literatura puritana académica, y precisamente entre los académicos ocurrió que las concesiones se llevaron más lejos. Tal vez por esta razón, su retrato del puritanismo resulta conservador en extremo; muchos de los ministros casi no parecen estar en desacuerdo con Tomás de Aquino. La literatura puritana popular es, en verdad, muy diferente. Tampoco es posible comprender el estado de ánimo de los predicadores y de quienes llevaban diarios personales si se asume que sus ideas eran tradicionales. El argumento de las páginas siguientes es que sus ideas representan, de hecho, una ruptura importante con la tradición, argumento que Miller mismo ha sugerido: véase *The Seventeenth Century*, *op. cit.*, p. 399.

Impone la uniformidad y una especie de burda igualdad: nivela el universo político. El Dios calvinista desempeña un papel que posee algunas de estas características: su mera existencia pone en peligro la jerarquía medieval de órdenes y poderes. Establece su propia omnipotencia, nivelando el cosmos, destruyendo el poder intermedio de los ángeles, de la santa Virgen y de los santos, del Papa, de los obispos y finalmente hasta del rey.

Este Dios, este tirano arbitrario y caprichoso, omnipotente y universal, modelaba y dominaba la conciencia puritana. Pero si bien exigía una obediencia precisa y total, sin precedentes en la historia de la tiranía, también liberaba a los hombres de toda suerte de jurisdicciones y autoridades alternativas. El universo medieval había sido pluralista. Los ángeles y las estrellas en las esferas celestiales, los papas y los reyes en la Tierra, ocupaban lugares que estaban definidos dentro de la naturaleza y vinculados de manera armónica con el resto del orden cósmico. No estaban sujetos, en general, a la interferencia divina ni dependían de manera perpetua de la voluntad divina. Los hombres los elegían como objetos alternativos de lealtad y afecto o como fuentes intermedias de poder y fortuna. El Dios de Calvino, en cambio, reinaba sobre un dominio único y unificado; todos los poderes dependían directamente de él; nada le debían a la naturaleza. Todos los hombres eran instrumentos suyos; ya se aliaran con su soberanía o se rebelaran en su contra, a todos ellos les impartía algo de su propia voluntariedad. Hombres tercos y escrupulosos por naturaleza, independientes entre sus compañeros, precisos en su actividad, absolutistas en sus juicios: tales eran los portadores de la "conciencia delicada".[7] Y el único tirano ante quien se inclinaban derrocaba monarquías de un plumazo, provocaba la abrupta decadencia de las iglesias, libraba guerras contra ángeles rebeldes y no toleraba los reclamos de hombre alguno –obispo, papa o rey– de estar por encima de sus iguales y mediar entre ellos y él.

II

La defensa del episcopado por parte de los anglicanos isabelinos –que, después de todo, algo sabían acerca de este Dios calvinista– fue en gran medida secular y utilitaria. No impulsaban otra cosa más que la prerrogativa de la

7 La palabra "delicada" en esta frase tan importante no significa "fácil de dañar" ni "sensible", sino más bien "escrupulosa", "exigente". La conciencia puritana no recibe la impronta divina, reproduce más bien su tiranía y voluntariedad. *Oxford English Dictionary*, *s. v.*: *tender* [tierno, delicado].

reina y la necesidad de orden y subordinación.[8] Pero esta defensa fue secundada y reforzada de manera temprana por una visión del cosmos –religiosa pero previa al protestantismo– como una vasta jerarquía que se extendía desde Dios hasta la piedra más pequeña. Esta jerarquía era la gran cadena del ser, y cualquiera fuese la utilidad exclusivamente secular de los obispos, era difícil mantenerlos fuera de la cadena. Sin duda, era natural –no sólo una cuestión de la devoción política de Isabel– que el orden de la Iglesia debiera corresponder al orden del universo. La idea del cosmos como jerarquía de esencias y grados era lo habitual en el siglo XVI, de fácil acceso hasta para la mente común.[9]

La gran cadena del ser derivaba originalmente de la teoría neoplatónica; si bien nunca había estado ausente del pensamiento medieval, fueron los platónicos del Renacimiento quienes la presentaron con renovada vivacidad e intensidad.[10] La cadena estaba presidida por un Dios de enormes fecundidad y bondad, cuya creación del mundo parecía menos el resultado de una orden arbitraria que el resultado de una especie de productividad inevitable. A partir de sí mismo, Dios había dado forma a todos los tipos posibles de existencia, con todos los grados posibles de excelencia, hasta descender a la roca inanimada del universo físico y al impío Satán del universo moral. Impulsado por su pura bondad o por una necesidad inexorable, había llenado todos los espacios libres del universo. Cada especie creada y cada forma inanimada encontró su lugar preciso en la gran cadena: ángel, hombre, animal, planta y piedra; cada unos de ellos, dividido, a su vez, en miembros superiores e inferiores. Los obispos y los reyes habían sido ubicados en esta jerarquía largo tiempo antes; de esta manera habían adquirido –junto con toda la creación– un aspecto de natural inevitabilidad.[11]

8 Es muy claro el caso de John Whitgift, buen calvinista. En toda su polémica con Cartwright, Whitgift argumentó básicamente que el gobierno de la Iglesia era una "cuestión indiferente", que debía elaborarse en provecho del buen orden. Véase, por ejemplo, *Works*, Cambridge, 1851-1853, I, p. 176.

9 Tillyard, *Elizabethan world picture*, *op. cit.*, pp. 25 y ss.; Hardin Craig, *The enchanted glass*, Nueva York, 1936, especialmente pp. 11 y ss.; Theodore Spenser, *Shakespeare and the nature of man*, Nueva York, 1949, cap. 1.

10 A. O. Lovejoy, *The great chain of being: A study of the history of an idea*, Cambridge, MA, 1936, especialmente el cap. IV [trad. esp.: *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983]. Las opiniones de Lovejoy subyacen prácticamente a todo cuanto se ha escrito sobre la gran cadena del ser desde la primera edición de su libro en 1936.

11 Dionisio ya había hecho la comparación entre la jerarquía angélica y la eclesiástica en sus dos libros *On the Heavenly Hierarchy* y *On the Ecclesiastical Hierarchy*; véase Tillyard, *Elizabethan world picture*, *op. cit.*, pp. 42-43.

El cristianismo tenía ciertas antipatías básicas respecto de esta teoría de la jerarquía cósmica, que los teóricos de la Edad Media tardía habían tratado de manera confusa, comprometiendo su claridad, pero que los escritores calvinistas reafirmaron luego. Era difícil hacer compatibles al Dios del Génesis con su mandato: "¡Que haya!", y con la Fuente Divina que presidía la cadena. Lo que se aplicaba a este Dios arbitrario se aplicaba también a su gran enemigo: era difícil hacer compatibles el drama de la rebelión de Satán con la teoría de la cadena del ser. Según el pensamiento neoplatónico, la impiedad de Satán era un aspecto necesario de su mera existencia: era malvado en la medida precisa de su alejamiento de Dios.[12] La concepción cristiana de la resistencia deliberada de Satán hacia Dios era, por supuesto, muy diferente; indicaba que había sido precisamente esa voluntariedad lo que, por último, había destruido la cadena. Los teóricos de la gran cadena no excluían la oposición entre Dios y Satán; la convertían, en cambio, en una mera función de la enorme e infranqueable distancia entre ellos. Pero era inconcebible una guerra entre Dios y Satán que incluyese ataque, encuentro militar, maniobras estratégicas y retirada.

Al no haber ni guerra ni voluntad, la cadena del ser sugería un universo armonioso y ordenado, en el cual cada eslabón tenía un lugar, perfectamente ajustado a sus capacidades intelectuales y morales. "Pues vemos la totalidad del mundo y cada una de sus partes –escribió Hooker– unidas tan firmemente, que cada cosa lleva a cabo sólo ese trabajo que le resulta natural y así preserva, por lo tanto, tanto a las otras cosas como a sí misma."[13] La concepción de Hooker de una jerarquía de leyes correspondiente a las diversas inteligencias de las criaturas podía fusionarse con facilidad con la teoría de la cadena del ser. El Dios fecundo de los neoplatónicos se convirtió en el Dios legislador de los cristianos aristotélicos; la armonía del cosmos se tornó tanto razonable como natural. Pero, una vez más, no había lugar para el expulsado Satán. El sistema calvinista era el único en el cual Satán podía ser concebido dramáticamente como un rebelde contra el soberano arbitrario del universo.[14]

12 Robert West, *Milton and the Angels*, Athens, Georgia, 1955, p. 10.

13 Richard Hooker, *Works*, ed. de John Keble, 7ª ed. revisada por Church y Paget, Oxford, 1888, I, p. 237.

14 Ésta es la visión de Milton en *Paradise lost* como se lee, por ejemplo, en el primer discurso de Satán (I, líneas 245-249): "[…] pues el que ahora es soberano, sólo lo que puede disponer y ordenar es lo que contempla justo; lo más preferible es lo que más nos aparta de él; aunque la razón nos ha hecho iguales, él se nos ha sobrepuesto por la violencia" [la cita corresponde a a edición en español: *El paraíso perdido*, trad. y notas de Cayetano Rosell, Barcelona, Montaner y Simón, Editores, 1886, Libro I, p. 6].

Ocupar un grado determinado en la gran cadena era, por lo tanto, cuestión de ser más que de comportamiento. Un eslabón no podía tener esperanzas de ascender más cerca de la fuente divina, por más que fuera excepcionalmente energético: el sapo nunca podría ser león; el león nunca podría ser hombre; Satán nunca podría sentarse en el trono de Dios. Según algunos escritores, sólo el hombre podía albergar alguna esperanza; podría entrar a la "corporación" de los ángeles, pero sólo después de que la muerte lo liberase de su cuerpo, es decir, le alterase su ser. En lo referente a esta vida, los ángeles estaban por encima de los hombres en la cadena y ejercían sobre ellos un cierto dominio. Henry Lawrence –escritor puritano y uno de los oficiales de Cromwell– describió la diferencia en términos tradicionales: "los ángeles, que son espíritus invisibles y son todo espíritu, tienen influencia sobre los hombres, que son en parte espíritu y en parte cuerpo".[15]

Cuando jerarquía y dominio eran duplicados en el género humano, sin embargo, ya no eran una cuestión plena de naturaleza y ser. Los obispos no podían distinguirse de sus compañeros por su naturaleza; no tenían menos cuerpo y más espíritu. Lo mismo podía decirse de los reyes. Hasta los predicadores anglicanos alcanzaban tonos de gran elocuencia cuando se referían a la universalidad de la tumba e invocaban el poder del gran nivelador ante quien todos los hombres eran iguales. Sin embargo, se decía que, en cierto sentido, la relación de hombre caído a hombre caído –que compartían el pecado y la muerte como inevitable destino– se asemejaba a la relación entre el águila y el gorrión, o entre el querubín y el ángel. Los hombres compartían la similitud de sus diferencias de especie; se distinguían por sus "virtudes" contrarias así como los otros lo hacían por sus naturalezas contrarias. La nobleza, escribió Thomas Elyot, era el "apellido de la virtud"; su pensamiento implicaba claramente que, a pesar de todo el énfasis que se ponía en la educación, esta virtud era innata. Nunca era, sin embargo, entera o exclusivamente así; algunos hombres de origen humilde podrían elevarse a un lugar que sería *alcanzado* por su virtud, el lugar adecuado en la jerarquía social.[16] Ni el león ni el querubín necesitaban hacer un esfuerzo para ese logro.

Era sabido, de todos modos, que no todos los hombres eran iguales y su desigualdad solía describirse en directa analogía con la jerarquía cósmica. Dentro de la gran cadena, se habían descubierto series íntegras de

15 Henry Lawrence, *Militia Spiritualis*, Londres, 1652, p. 23.

16 Thomas Elyot, *The Book Named the Governor* (1531), Londres, Everyman, s/f, p. 126; véase la discusión de la movilidad social en John Ferne, *The Blazon of Gentry*, Londres, 1586, pp. 12 y ss.

cadenas menores –la jerarquía animal, presidida por el águila y el león, las nueve órdenes de ángeles, los astros mayores y menores– y se sostenía que estas cadenas menores se correspondían estrechamente entre sí. Era casi imposible evitar la idea de que una cadena menor como ésa existía también entre los hombres, en correspondencia con los órdenes de los animales y los ángeles. ¿No era acaso la sociedad humana "hasta el modelo en escala diminuta de ese ancho universo"?[17] La jerarquía feudal de estatus y grado parecía, ciertamente, imitar la gran cadena a la perfección.

El complejo sistema de analogías a lo largo de la cadena no puede tomarse de manera íntegramente literal, como tampoco puede entenderse como una mera convención o una metáfora útil y placentera. Para el escritor tradicionalista Edward Forset, el universo y el cuerpo humano, macrocosmos y microcosmos, eran "patrones" alternativos según los cuales "el arte y la política" humanos podían dar forma al Estado. El arte de la política era la imitación de la naturaleza. Al mismo tiempo, sin embargo, Forset insistía en que todo el sistema de analogías era creación de Dios y en que el trabajo del hombre consistía sólo en "encontrar los aspectos de mayor coincidencia". Las correspondencias no eran para nada artificiales, tenían una existencia real previa a su descubrimiento por parte del hombre. Ni el reconocimiento ni la imitación eran, por otra parte, voluntarios en lo más mínimo, porque no había patrones alternativos. "Separar lo que está bien asociado de su bella analogía es un divorcio violento y una distracción."[18]

Está claro que, para muchos predicadores anglicanos, los grados de la gran cadena simplemente se replicaban entre los hombres, estableciendo en la sociedad humana precisamente el mismo orden y la misma armonía que prevalecía en el universo. Dios "hizo a los ángeles y arcángeles en el cielo –predicó Thomas Hurste en 1636– en el firmamento el rey, el sol, la luna, la reina, y la gente común, las estrellas; en el aire, el águila y la mosca; en el mar, la ballena y el arenque; sobre la tierra, el león y el saltamontes". El mismo Dios, continuó, había hecho desiguales a los hombres. En el "cuerpo celestial", argumentaba Francis Gray de manera similar, había una jerarquía de querubines, serafines, arcángeles y ángeles; en el "cuerpo astronómico", "una estrella difiere de la otra en gloria"; en el "cuerpo natural", todos los miembros eran guiados por la cabeza; en el "cuerpo económico", existían el oro y la plata, pero también los metales más bajos. De manera similar, en el "cuerpo político", había reyes, señores y súbditos. Hasta el cal-

17 Edward Forset, "To the Reader", en *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politic*, Londres, 1606.

18 *Ibid.*, sig. A.

vinista Joseph Hall sugirió la misma correspondencia, aunque revirtió el argumento de manera curiosa: "La igualdad no tiene lugar ni en la Tierra ni en el infierno: no hay razón para buscarla en el cielo".[19]

Para los predicadores como Hurste y Gray, el universo era una sola pieza. No estaba todo formado por la misma sustancia –de lo contrario, no podría haber existido la cadena del ser–, pero su estructura formal era repetitiva y dentro de las formas recurrentes se podía vislumbrar, a menudo, una similitud misteriosa, pero sustancial. Lo que hubiera en el querubín y en el oro, por ejemplo, en el sol o en la cabeza, que los hacía superiores, algo de eso también se encontraba en el rey y en el obispo; una infusión especial de gracia divina, una mayor sabiduría o comprensión mística, alguna distinción en la conformación natural. La divinidad que "protegía" al rey, "protegía" más a la persona del rey que a su trono y sugería, obviamente, alguna clase de poderes mágicos. Los predicadores anglicanos más estridentes se manifestaron en favor de la superioridad natural del rey y llevaron su argumento más allá de una mera afirmación de la virtud del rey. "Honrad al rey –escribió Henry Valentine en 1639– porque no hay nada mayor que él en toda la naturaleza creada." El rey era una fuente real, así como Dios era una fuente divina; "anima e informa al cuerpo colectivo del pueblo." "La misma naturaleza", había declarado John Rawlinson veinte años antes junto a la Cruz de Pablo,* "hizo la fisonomía de los príncipes tal que produzca temor y reverencia súbitos en todos quienes la contemplan". Lo decía literalmente; la cara del rey debía ser tan temible como misteriosa su obra. "Nadie debe ni puede investigar el elevado discurso o el profundo consejo de los reyes –escribió Roger Maynwaring–, pues sus corazones son tan profundos, a causa de su distancia de los hombres comunes, como lo son los cielos respecto de la Tierra."[20] La noción del rey como un hombre especial con capacidades únicas, que cuidaba de los *arcanos* políticos, se correspondía con la idea mucho más antigua del sacerdocio. Para los puritanos –de hecho, para los protestantes en general– ambos tenían un sabor similar a cosa mágica.

19 Thomas Hurste, *The Descent of Authority: or, The Magistrate's Patent from Heaven*, Londres, 1637, p. 2; Francis Gray, *The Judge's Scripture or, God's Charge to Charge-givers*, Londres, 1637, p. 4; Joseph Hall, *The invisible world discovered to spiritual eyes*, en *The Works*, VIII, Oxford, 1837, pp. 366-367.

* Extremo nordeste del cementerio adyacente a la Catedral de San Pablo en Londres, donde se predicaba desde un púlpito. [N. de la T.]

20 Henry Valentine, *God Save the King*, Londres, 1639, pp. 9, 17-18; John Rawlinson, *Vivat Rex*, Oxford, 1619, p. 9; véanse también William Dickinson, *The King's Right*, Londres, 1619, sig. C_2 y Gray, *Judge's Scripture*, *op. cit.*, p. 5; Roger Maynwaring, *Religion and Allegiance*, Londres, 1627, primer sermón, p. 17.

El razonamiento analógico no exigía de los príncipes políticos y eclesiásticos carisma o superioridad natural, aunque, por cierto, sugería que eran atributos probables. La correspondencia entre el rey y el sol, o el ángel superior y el león podría ser sólo una manera formal y precisa de definir su estatus personal. Lo colocaba en el orden social, que se correspondía con el orden cósmico e indicaba la esfera en la que debía moverse. Ubicaba a su persona y definía las relaciones que tendría con otras personas. Estas relaciones podrían ser tan precisas y delicadas como lo eran las armonías celestiales; podrían requerir la pompa y la grandeza que los poetas veían en el sol; o los reyes podrían tener que rugir como leones e inspirar temor en todos aquellos que los rodeaban.[21] Todo esto era hábil producto de la correspondencia. Hasta para un anglicano tan sofisticado como Hooker, sin embargo, el lugar del rey parecía enteramente natural: el orden entre los hombres tenía que ser jerárquico porque *no había ningún otro tipo de orden*. "Si las cosas o las personas están ordenadas, esto implica, de hecho, que se las distingue según los grados. Pues el orden es una disposición gradual."[22] Las vidas de los hombres estaban determinadas por estatus y grado: sólo dentro de las formas de esta determinación podrían convivir y relacionarse con certidumbre y paz.

Sin embargo, estas determinaciones no eran tan inevitables como lo eran las de los ángeles y los animales. Los ángeles se movían por su inteligencia perfecta y los animales por su perfecto instinto; los hombres no poseían ni una cosa ni la otra. Seguían las correspondencias, en parte racionalmente y en parte naturalmente, pero siempre caminaban al borde mismo del caos y el desorden. Los ingleses del siglo XVI tenían una extraordinaria preocupación por la realidad histórica de la movilidad social. Esta preocupación le dio nueva urgencia a la teoría y la aplicación de la correspondencia. Pero también puso en tela de juicio la totalidad de la cosmovisión armoniosa y jerárquica. El rebelde, el usurpador, el conquistador, el tirano; todos ellos fueron objeto de especulación y de representación teatral en el siglo XVI.[23] La gran cadena no podía dar cuenta de ellos, ya que eran antinaturales y monstruosos. La historia de la humanidad, no obstante, es prueba

21 "La vestimenta bien podría ser parte de la majestad", escribió Elyot; *Governor*, *op. cit.*, p. 124.

22 Hooker, *Ecclesiastical Polity*, *Book* VIII, ed. de R. A. Houk, Nueva York, 1931, p. 168.

23 Tal vez, el ejemplo más grande sea *Tamburlaine* [Tamerlán] de Marlowe: "La naturaleza, que nos ha hecho de cuatro elementos / guerreando en nuestros pechos por un orden / nos enseña a todos a tener mentes con aspiraciones". Como el Satán de Milton, era casi imposible contener a Tamerlán dentro del orden jerárquico.

fehaciente de su existencia. El hijo podía matar a su padre, y los súbditos podían asesinar a su rey. La concepción de Hooker de una racionalidad común –"una inclinación innata al logro de los actos y los fines apropiados del hombre"– y su negativa a explayarse sobre la calamidad de la caída servían para mitigar estos peligros.[24] Pero el énfasis calvinista en la maldad humana volvió a ponerlos en primer plano. Los escritores puritanos, usando muchas de las antiguas imágenes, pero magnificando la idea del pecado, produjeron descripciones del caos que eran muy parecidas a la concepción hobbesiana de la naturaleza.[25] Además, si el caos fuera natural, no habría gran cadena.

Tanto para Hobbes como para los calvinistas, el antídoto para la maldad y el desorden se encontraba en el poder arbitrario. Pero el aspecto más llamativo de la teoría de la cadena del ser era, precisamente, que no había espacio para el poder arbitrario; la idea de la dominación le era extraña. Para los escritores anglicanos, la increíble variedad de la creación divina no producía necesariamente un choque permanente de intereses y voluntades y, por lo tanto, no requería del poder soberano como remedio. En cambio, se resolvía a sí mismo con naturalidad en una sucesión de grados. Los hombres de distintos grados en el cuerpo político no se relacionaban entre sí en términos de mandato y obediencia, sino en términos de autoridad y reverencia. La jerarquía dependía de un reconocimiento mutuo del lugar personal. Los hombres de poder todavía eran "señores", pero no eran aún "gobernantes". Sin embargo, a medida que la magistratura fue reemplazando al señorío, y el poder impersonal al estatus personal; a medida que la represión y el control fueron reemplazando la humildad y la subordinación, la cadena del ser y el sistema de correspondencias se fue volviendo cada vez menos útil para describir la vida política. El orden se convirtió en una cuestión de poder, y el poder en una cuestión de voluntad, fuerza y cálculo. La naturaleza cambiante del mundo político, sin embargo, se vio acompañada por cambios en la concepción del

24 La cita es del predicador anglicano del siglo XVII Anthony Fawkner, que volvió a plantear de manera popular la concepción de Hooker de la ley natural; *Nicodemus for Christ, or the Religious Moot of an Honest Lawyer*, Londres, 1630, p. 6.

25 Véase Robert Bolton, *Two Sermons Preached at Northampton*…, Londres, 1635, p. 10. La extensa descripción que hace Bolton es casi una cita de Hooker, *Ecclesiastical Polity*, *Book* I, III, 2 en *Works*, *op. cit.*, I, pp. 207-208, pero con varios cambios de importancia. Hooker nada dice del caos en la sociedad humana, mientras que Bolton se explaya sobre los "asesinatos, los adulterios, los incestos, las violaciones", etc. Además, Hooker busca el fin del caos en la obediencia a la ley natural; Bolton, en el ejercicio del poder divino.

cosmos; el razonamiento analógico perduró durante algún tiempo, antes de ser descartado por completo. Estos cambios en la concepción de Dios y su universo tuvieron muchas fuentes; el calvinismo se cuenta entre las más importantes.

III

Una simple consideración de la teoría de la caída es suficiente para comprender que Calvino y sus herederos no vivían en un universo armonioso. En un libro sobre filosofía natural traducido al inglés en 1578, el calvinista francés Lambert Daneau insistía en que la caída no sólo había corrompido la naturaleza humana, sino también la naturaleza en general: era la causa de la aparición de la plaga y el veneno, "de las hierbas venenosas, de tantas serpientes", etc. Ni siquiera la creación original había sido un mundo de armonía e integración corporativa, según la descripción de Hooker. Después de todo, la "camaradería" de ángeles y hombres, sobre la cual el gran anglicano se explayaba con tanta alegría, había estado precedida por la terrible guerra de ángeles contra ángeles, de la que, prácticamente, no hacía mención. De hecho, Dios había creado "oposición y contrarios" –caliente y frío, mojado y seco, oscuro y claro– "para que uno fuese obstáculo, freno y temperancia del otro". Daneau procedió luego a describir el universo no como una jerarquía natural, sino en términos de la organización social de una ciudad, donde había muchos hombres diferentes "de clases diversas y diferentes profesiones, y también muchos contrarios a ellos".[26]

Es obvio que la maldad humana habría de intensificar la confusión y la contradicción. Mientras que un cierto número de escritores puritanos adoptaron alguna versión del aristotelismo de Hooker, la mayoría de los hermanos compartían las ideas de Calvino y pensaban que era casi imposible imaginar la armonía y la paz sin una disciplina rigurosa: "que haya orden entre tales multitudes de personas es más que un milagro", escribió un predicador puritano, "hay tantos millones de personas en una nación, todos de opiniones y afectos diversos [...] generalmente desobedientes, engañados, al servicio de lujurias y placeres diversos [...] son como las aguas reunidas en los mares, un elemento agitado e inquieto".[27] Ésta era una visión del mundo que se adaptaba a la experiencia puritana mucho más que la de Hooker. La sensación de "inestabilidad" y peligro que carac-

26 Lambert Daneau, *The Wonderful Workmanship of the World*, trad. de Thomas Twyne, Londres, 1578, pp. 83, 85, anverso y reverso.

27 John Ward, *God Judging among the Gods*, Londres, 1645, p. 23.

terizaba a los santos clericales, su crispada conciencia de oposición y enemistad; todo esto encontró su expresión en una cosmología que enfatizaba la permanente necesidad del poder divino y, además, en una historia universal catastrófica que enfatizaba la presencia permanente de la amenaza satánica. Sólo el mandato de Dios, sólo la lucha permanente de los santos, imponía un mínimo de orden sobre la Tierra. La analogía de Daneau proponía, de manera similar, que la unidad del universo venía impuesta desde arriba, y que no era ni natural ni inherente; también dependía directa y continuamente del mandato divino, que podía imaginarse como el magistrado en jefe de una ciudad cósmica.

La extraordinaria transformación que operaron el mandato divino y la amenaza satánica sobre la gran cadena del ser se reveló con especial claridad en la nueva concepción puritana de los ángeles. La "angeleología" todavía se consideraba una ciencia en el siglo XVI, y su estudio era motivo de profundo interés para los hombres. Los brillantes "escuadrones" de ángeles, pensaba Hooker, correspondían a las multitudes humanas: "existe una correspondencia tal que hace conveniente conocer a unos de cierta manera para dirigir a los otros con mayor perfección".[28] Los filósofos y los científicos se alejarían, por último, de tales analogías y llegarían a desentenderse de la población de los cielos. Pero hubo un desplazamiento previo en el enfoque intelectual, como consecuencia del cual los ángeles, que todavía eran considerados de gran importancia, dejaron de tener participación alguna en los procedimientos cotidianos del mundo físico. Este desplazamiento fue obra de los escritores protestantes que se ocuparon de desarrollar la idea de la soberanía absoluta de Dios y de explicarla. Su trabajo bien puede haber colaborado en prepararle el camino a la Royal Society.* Su efecto más inmediato, sin embargo, fue que los hombres dejaran de prestar atención alguna a la naturaleza y se concentraran en la voluntad divina.[29]

Tanto los anglicanos como los puritanos, por supuesto, ubicaban a los ángeles bajo el mandato de Dios. Pero los anglicanos, siguiendo a los escritores escolásticos y jesuitas, estaban mucho más interesados en el área intermedia que ocupaban los ángeles, donde el funcionamiento armonioso del universo hacía innecesaria la permanente intervención divina y pro-

28 Hooker, *Works*, *op. cit.*, I, p. 281; véanse también pp. 212-213.

* La *Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*, sociedad científica más antigua del Reino Unido (1660). [N. de la T.]

29 Puede encontrarse una discusión de la conexión entre el pensamiento puritano sobre los ángeles y la ciencia moderna en West, *Milton*, *op. cit.*, pp. 14-15. En toda esta sección, se ha seguido con fidelidad la excelente exposición que hace West de la angelología del siglo XVII.

piciaba las investigaciones imaginativas de los hombres.[30] Se consideraba a los ángeles como los poderes que movían las estrellas y los planetas; conservaban así el carácter intelectual de las esferas celestiales (y se mantenían por sobre los hombres en la gran cadena). Entre los católicos, los ángeles solían ser venerados junto con los santos como criaturas mediadoras que podrían interceder ante Dios. Pero, sobre todo, se pensaba en ellos como otros *seres*, formas superiores creadas que compartían el universo intelectual con los hombres. Había una curiosidad insaciable sobre los detalles de la existencia angélica: ¿envejecían, cómo se conocían entre sí, podían tomar formas corporales, qué rangos y órdenes tenían? La cuestión crucial para la teoría de la cadena del ser era, sin duda, la cuestión de la jerarquía. Sobre este punto, los escritos místicos del Pseudo Dionisio representaron la cumbre de la sabiduría medieval; su doctrina de las nueve órdenes angélicas había sido aceptada por la mayoría. En ella se basaba, por ejemplo, la exótica, pero tediosa, representación ceremonial *The Hierarchy of the Blessed Angels* de Thomas Heywood, publicada en 1635.[31] En este punto, comenzó el desacuerdo de los puritanos que, en cualquier caso, no parecían dispuestos a admirar el exotismo.

Calvino había calificado las ideas de Dionisio de "mera charla"; en sus numerosos *Commentaries* criticó repetidamente la angelología medieval.[32] No se limitó sólo a rechazar la antigua ciencia, sino que se refugió en la ignorancia piadosa, y ese alegato de ignorancia era la estratagema que usaban sus seguidores puritanos cuando a su vez se enfrentaban a la jerarquía de los ángeles. "Cuál es esa orden –escribió Richard Sibbes–, confieso con San Austin que no está definido en las Escrituras; no debemos apresurarnos a investigar estas cosas." Los hombres son "demasiado curiosos y audaces", escribió William Gouge, que dividía a los ángeles en nueve órdenes. William Perkins no dudó de que había alguna clase de jerarquía, "pero investigar quiénes o cuántos son de cada orden no es una tarea nuestra; como tampoco debemos inquirir con curiosidad cómo se los distingue; si es por la esencia, los dones o los cargos".[33] Esto fue, en parte, nada

30 El mejor texto anglicano sobre angelología es el de John Salkeld, *A Treatise of Angels*, Londres, 1613.

31 Tillyard, *Elizabethan world picture*, *op. cit.*, pp. 41-42, 52, 88; Thomas Heywood, *The Hierarchy of the Blessed Angels*, Londres, 1635. Salkeld no acepta la jerarquía de Dionisio; presumiblemente buscaba la aprobación del rey Jacobo, que tenía ideas calvinistas sobre estas cuestiones; véase la discusión en West, *Milton*, *op. cit.*, pp. 50-51.

32 West, *Milton*, *op. cit.*, pp. 13-14; véase *Institutes of the Christian Religion*, I, XIV, 44.

33 Sibbes, *Works*, *op*, *cit.*, VI, p. 319; Gouge, *The Whole Armour of God*, en *Works*, vol. II, Londres, 1627, p. 42; Perkins, *Works*, Londres, 1616, I, pp. 16-17.

más que otro aspecto de la campaña calvinista contra la curiosidad teológica. Fue también, empero, un esfuerzo consciente por minimizar el papel de los ángeles tanto como el de todos los demás intermediarios; de allí que los calvinistas no tuvieran ningún reparo en declararse ignorantes. Cualquiera fuese el rango de los ángeles, no debía admirárselos en exceso. "Dios no los hace ministros de su poder y su bondad –escribió Calvino– para compartir su gloria con ellos [...] Apartémonos, pues, de esa filosofía platónica que busca llegar a Dios a través de los ángeles."[34]

A pesar de que no se explayaban sobre el tema, los puritanos tenían, de hecho, una concepción del orden angélico diferente de la que tenían los teóricos de la cadena del ser. Exigían, simplemente, que el rango y el poder de los ángeles no desvalorizara de ningún modo la soberanía absoluta de Dios. Pero esto implicaba que los ángeles no tenían ningún poder ante un Dios omnipotente, y que, en su impotencia, eran iguales entre sí. Ni siquiera los querubines quedaron excluidos, por lo tanto, cuando John Preston escribió, refiriéndose a todas las criaturas de Dios: "Decimos que no son nada porque están bajo su mandato". "Todas las criaturas de Dios en este mundo (deje el hombre que su mirada caiga sobre el universo entero), todas ellas no son más que sus sirvientes." Los puritanos tendían a elogiar a los ángeles, pero no por su esencia puramente intelectual, sino por lo que Sibbes llamó "la rapidez de los ángeles para llevar a cabo su tarea". "Están tan preparados para cumplir con las órdenes de Dios –había declarado Calvino– que tan pronto como les ha indicado su voluntad, están preparados para el trabajo". Los ángeles eran superiores a los hombres, según Perkins, porque obedecían con mejor voluntad y más rápidamente; eran más "serviciales".[35] Entre los puritanos, el comportamiento era lo que determinaba el estatus, más que el ser.

Henry Lawrence, cuya descripción de las relaciones entre los ángeles y los hombres en términos tradicionales fue citada anteriormente, servirá también para indicar las modificaciones que había experimentado la tradición. Entre los ángeles, escribió, había una cierta "división del trabajo". La división no era necesaria ni natural, pero "éstas eran las maneras de administrar de Dios, sus órdenes que nos resultan inexplicables; él usa la subordinación y una cadena en la cual un eslabón toca el otro".[36] Por

34 Calvino, *Institutes*, I, xiv, 12.

35 John Preston, *Life Eternal, or a Treatise of the Knowledge of the Divine Essence and Attributes*, Londres, 1634, p. 138; véase también *The New Covenant, or The Saint's Portion*, Londres, 1629, p. 48; Sibbes, *Works*, *op. cit.*, VI, p. 320; Calvino, *Institutes*, I, xiv, 5; Perkins, *Works*, *op. cit.*, III, pp.133-134.

36 Lawrence, *Militia Spiritualis*, *op. cit.*, pp. 48-49.

lo tanto, la cadena ya no era la forma inevitable del orden cósmico; para Lawrence ahora no era nada más que un medio conveniente usado por Dios para administrar el universo. En esta administración, los ángeles eran una especie de empleados públicos celestiales, instrumentos divinos. No eran, de ninguna manera, poderes intermedios; no tenían una esfera de acción independiente. Respondían al mandato, pero ya no conocían con perfecta inteligencia las leyes que gobernaban su actividad. "No hay criatura en el cielo o en la Tierra –escribió Preston– que se mueva sin un mandato [...] si Él les ordena que vayan, están listos y prestos para llevar a cabo cualquier servicio."[37]

Para la época en que Milton escribió su *Paradise Lost*, los puritanos habían producido un corpus considerable de literatura sobre los ángeles. Durante el período revolucionario aparecieron varios tratados, y los ángeles siguieron siendo un tópico de interés algunos años más, aunque hacia fines del siglo, con el impacto científico de la *Royal Society*, el interés se había desvanecido en gran medida. Sin embargo, aun antes de que los científicos se hubieran puesto a la tarea, los escritores habían eliminado casi totalmente a los ángeles del mundo físico. La naturaleza de su interés puede apreciarse en los títulos de dos de sus obras más importantes: *Militia Spiritualis*, de Lawrence, y *War with Devils and Communion with Angels*, de Isaac Ambrose.[38] Según estos textos puritanos, los ángeles ejecutaban las órdenes de Dios en la perpetua guerra contra Satán. Los ejércitos angélicos eran los guardianes de los elegidos. Esta función resultó tan importante para los escritores puritanos que los llevó a ignorar todas las otras actividades angélicas y a olvidar la antigua curiosidad por la naturaleza de los ángeles. Lawrence y Ambrose tenían poco para decir acerca de la inteligencia de los ángeles, sus rangos y órdenes; ninguno de los dos libros se ocupaba de la antigua ciencia de la angeleología, eran más bien manuales de formación, convocatorias a la guerra espiritual, tratados sobre las tentaciones de Satán y la fuerza piadosa de los "batallones celestiales".

Quizás el punto más importante consistió en que en ambos escritores puritanos hubo una tendencia a despojar de todo énfasis el rol de los ángeles en la rutina de la naturaleza. Al cooperar con Dios como causas secundarias, pensaban los puritanos, sería inevitable que usurparan algo de su gloria. Por otra parte, sería ciertamente difícil transformar a los ángeles en

37 Preston, *New Covenant*, *op. cit.*, p. 33.

38 El libro de Lawrence fue publicado por primera vez en 1646 y se reimprimió tres veces en 1652; el libro de Ambrose apareció en 1662. Véase también Robert Dingley, *The Deputation of Angels*, Londres, 1654, y Christopher Love, *Ministry of Angels*, Londres, 1657.

meros instrumentos de la voluntad de Dios, ya que la teoría tradicional los había concebido como algo mucho más importante. "Dios, que mueve meros agentes naturales sólo como instrumentos –escribió Hooker–, mueve de otra manera [...] a sus santos ángeles." "Transportados por el amor de la belleza divina", lo imitan libremente y "por todos los medios lo hacen todo con toda bondad".[39] El calvinismo no podía tolerar esa bondad independiente; preferían adjudicarle todos los acontecimientos naturales directamente a Dios, que operaba de maneras "que él conocía mejor". Negaban, por ende, que las estrellas fueran animadas o movidas por la inteligencia libre; la fuerza arbitraria e impersonal de un Dios inescrutable era suficiente.

Cuando Dios usaba a los ángeles en la guerra espiritual, los elegía sin considerar su estatus, insistían los puritanos, sino que Él les asignaba sus cargos. Ésta fue, aparentemente, la opinión que adoptó Milton, a pesar de su gran fascinación por el saber angélico tradicional. Aunque sentía que los antiguos términos jerárquicos eran necesarios para sus propósitos poéticos, los usaba "prácticamente sin significado jerárquico".[40] Los antiguos títulos diferenciaban cargos más que grados. Milton permaneció en una línea de pensadores protestantes que había comenzado, quizá, con Bullinger en el siglo XVI. El reformador de Zurich sostenía que los ángeles eran denominados arcángeles sólo cuando "eran enviados con mensajes referidos a los asuntos divinos más importantes". La misma idea se repite, es evidente, en la "división del trabajo" de Lawrence. El puritano William Gouge también insistió en que los ángeles sólo diferían en sus funciones y no en sus naturalezas; ocupaban "varios y diversos cargos [...], pues si todos hicieran lo mismo –razonaba con sensatez– ¿cómo se harían las otras cosas?".[41] Para la mayoría de los puritanos, el empleo determinaba el estatus, y ese empleo estaba al servicio de la voluntad de Dios. La esfera independiente de la actividad angélica había desaparecido. La antigua jerarquía se había reemplazado por un sistema de cargos temporales; la cadena del ser se había transformado en una cadena de mando.

IV

La relación entre Dios y los hombres estaba gobernada por una estructura similar de mandato y obediencia. En la sociedad humana, así como entre los ángeles, la soberanía de Dios destruía la antigua jerarquía de grado. La "vocación" era una forma de cargo. Aunque la idea puede haber sido

39 Hooker, *Works*, *op. cit.*, I, p. 212.
40 West, *Milton*, *op. cit.*, pp. 133-136.
41 Gouge, *Armor of God*, *op. cit.*, p. 30.

útil para reforzar el estatus en determinados momentos históricos, el llamado de Dios era, de hecho, un mandato, y se lo describe como tal, con metáforas características, en el fundamental *Treatise of the Vocations*, de Perkins: "Pues ved como en la vida militar, el general le indica a cada hombre el lugar y el rango [...] donde debe oponerse al enemigo [...] así es también en las sociedades humanas: Dios es el general que le indica a cada hombre su vocación particular". En un discurso en Cambridge en 1620, John Preston sugirió lo que podría suceder si los hombres desobedecían al general: "pueden estar seguros de que encontrarán a Dios dispuesto a destruirlos".[42] Preston continuó con un desarrollo de la metáfora del instrumento que se descarta cuando ya no es adecuado para su uso. De igual manera, Dios puede descartar a los hombres. Esta metáfora era de uso común en la literatura polémica de la Edad Media tardía y en la Edad Moderna temprana para atacar la antigua jerarquía del estatus personal: si el hombre no era más que una herramienta de Dios, no podía reclamar su lugar ni su poder desde lo personal ni desde lo hereditario. Savonarola había usado la misma metáfora en su disputa con el papa. Dios mueve a todos lo hombres, argumenta, "como la sierra es movida por la mano del artesano". El hombre que desobedece es "descartado entre las herramientas rotas".[43] Una metáfora como ésta no podía dejar de atraer a un predicador calvinista. La imagen del instrumento divino fue usada con tal frecuencia en la literatura puritana que estuvo muy cerca de reemplazar la imagen –mucho más antigua– del hombre como hijo de Dios.

No obstante, si Dios usaba a los hombres como instrumentos, éstos le obedecían como santos, y aquí se presenta una cierta dificultad. Entre los hombres, la obediencia era un acto de la voluntad. No cumplían con las órdenes divinas con una perfecta comprensión de los propósitos divinos, como lo hacían los ángeles; su obediencia tampoco era instintiva. Dios no "usaba" simplemente sus instrumentos santos; su actividad tenía que ser deliberada en algún sentido. Dada la insistencia calvinista en la impotencia moral del hombre, sin embargo, era muy difícil ver qué papel podía desempeñar este carácter deliberado. Entre el mandato de Dios, su decreto de predestinación y la actividad de los hombres caídos había un gran abismo, una distancia enorme, deshabitada y no mediada, que se extendía desde el cielo hasta este "montículo" que era la Tierra. Había que encontrar una manera de que los hombres le respondieran a Dios y la simple sumisión

42 Perkins, *Works*, *op. cit.*, i, p. 750; Preston, *Life Eternal*, *op. cit.*, pp. 146-147.

43 Roberto Ridolfi, *The life of Girolamo Savonarola*, trad. ingl. de Cecil Grayson, Nueva York, 1959, p. 218 [trad. esp: *Vida de Girolamo Savonarola*, México, Renacimiento, 1960].

no era una respuesta adecuada. La pasividad y el quietismo resignados que podría generar la creencia en la predestinación eran peligros que los teólogos y los predicadores calvinistas tenían en cuenta con temor. El mandato de Dios no sólo buscaba un acatamiento piadoso, requería también una especie de consentimiento deseoso; una respuesta registrada, por así decir, no tanto en la mente o el corazón como en la conciencia y la voluntad. Los hombres debían hacerse "utilizables"; la voluntariedad de Dios exigía la buena voluntad humana. Ambas se unieron, finalmente, en la idea puritana del pacto.[44] Habilitados por la gracia de Dios, los santos se ofrecieron para ser instrumentos de Dios; el mandato se unió al consentimiento, y se establecieron los términos. El consentimiento humano no limitaba, por cierto, la soberanía divina. El pacto era una manera de activar a los hombres, no de controlar a Dios. Ese consentimiento tampoco era un tema de libre elección, porque la gracia era la que buscaba a los santos, y no había hombre que pudiera ganar la salvación ofreciéndose voluntariamente para recibirla. El pacto sugirió una respuesta disciplinada y metódica a la gracia; una nueva obediencia activa y consciente al mandato; éstos eran los temas principales de la teología puritana "práctica" durante el siglo XVII.

No pueden discutirse aquí los aspectos intrincados de la teología del pacto. Es importante, no obstante, decir algo acerca de las relaciones entre Dios y el hombre que el pacto señalaba, tanto como de las metáforas que se usaron para describirlas en la literatura popular. Pues la voluntad soberana de Dios y la obediencia voluntaria del hombre fueron dos aspectos de ese voluntarismo que destruyó la gran cadena. El pacto volvió a enfatizar que habían quedado abolidas las antiguas conexiones fundadas en el amor creador, la humildad filial y la intercesión misericordiosa de santos y ángeles.[45] Como acuerdo entre Dios y el hombre, cuyos términos estaban supues-

44 El mejor tratamiento de la teología del pacto se encuentra en Perry Miller, *The Seventeenth Century*, *op. cit.*, cap. XIII. Sobre los peligros de la pasividad y la necesidad de "ejercicio" espiritual, véase Taylor, *Progress of Saints*, *op. cit.*, pp. 12 y ss., y *Christ's Combat and Conquest*, Londres, 1618, p. 213; también Preston, *A Sermon Preached at a General Fast*, Londres, 1633 (publicado con *The Saint's Qualification*), p. 285; y *New Covenant*, *op. cit.*, *passim.* Algunos ministros puritanos (incluidos Paul Bayne, Samuel Ward y Thomas Twisse) rechazaron la teología del pacto porque pensaban que limitaba la soberanía de Dios; J. D. Eusden, *Puritans, Lawyers and politics in Early Seventeenth Century England*, New Haven, 1958, p. 29 n.

45 Sólo el amor de Dios, ciertamente, puede poner el pacto a disposición de los hombres, pero en términos generales se ha eliminado toda emoción muy profunda o apasionada de la relación, como lo sugieren las metáforas que se discuten más adelante. Véase también Miller, *The Seventeenth Century*, *op. cit.*, pp. 381 y ss.

tamente escritos en la Escritura, simbolizaba perfectamente la naturaleza artificial de todas las relaciones. Por el pacto, los hombres se convertían en "siervos" de Dios –no en sus hijos–, y esta imagen implicaba el reconocimiento voluntario de una deuda existente, una obligación legal o comercial. Dios era acreedor de todos los hombres, pero a algunos les era dado, por su gracia, reconocer la deuda y pagarla en parte con obediencia. Este reconocimiento era, precisamente, el acto de la voluntad que Dios exigía de sus santos: "debéis pactar a sabiendas. [...] a conciencia", les dijo Simeon Ashe a los burgueses de Londres en el acto de renovación del Juramento y el Pacto Solemne de 1646, "nuestros votos son deliberados [...] ante testigos".[46] Los votos "deliberados" no podrían haber tenido ningún lugar en la cadena del ser ni tampoco eran una exigencia habitual entre padre e hijo.

El acuerdo entre Dios y el hombre se ha discutido, a veces, en términos que sugieren una especie de "comercialismo espiritual": a tanta obediencia, tanta gracia.[47] Sin embargo, las analogías eran más frecuentemente políticas y sociales. La fuente de la teología del pacto estaba en las promesas solemnes hechas por Dios a los israelitas, y con la forma de un pacto nacional la idea contractual se presentó, por primera vez, en las mentes protestantes. La culminación práctica de la teología del pacto puede verse en los compromisos colectivos asumidos en las décadas de 1630 y 1640 tanto por la nación escocesa como por la inglesa. Aquí se reveló con máximo dramatismo la preocupación predominante de los puritanos por la disciplina y el orden social. Incluso el contrato privado entre un santo individual y su Dios, no obstante, está descrito en metáforas que sugieren una versión menor del acuerdo colectivo: los términos usados eran, en la mayoría de los casos, los usados para la relación entre maestro y aprendiz y entre capitán y soldado.[48] Es de por sí significativo que en los escritos puritanos no se emplee la conexión entre el señor y el hombre, el antiguo juramento feudal que se invocaba tan frecuentemente en la literatura de los hugonotes tan sólo un cuarto de siglo antes. Probablemente la conexión feudal era demasiado personal, pero conviene destacar otra posible razón para la omisión. Tanto los lazos feudales como las relaciones entre los hombres sugeridos en la teoría de la gran cadena eran vitalicios e incluso hereditarios, mientras que las conexiones entre el maestro y el aprendiz, entre el capitán y el soldado, eran temporales, aunque sujetas a renova-

46 Simeon Ashe, *Religious Covenanting Directed...*, Londres, 1646, pp. 7 y ss.; véase también Edmund Calamy, *The Great Danger of Covenant-Refusing*, Londres, 1646.

47 La terminología es de Miller, *The Seventeenth Century*, *op. cit.*, p. 389.

48 Calamy, *Great Danger*, *op. cit.*, *passim*; Joseph Caryl, *The Nature, Solemnity, Grounds, Property and Benefits of a Sacred Covenant*, Londres, 1643, p. 42.

ción. El "método" puritano requería una constante reafirmación del pacto; después de cada encuentro con Satán, después de cada tentación, incluso con cierta regularidad en días de ayuno y ocasiones solemnes. De manera similar, la idea de la vocación divina, a diferencia de la idea de la jerarquía natural, no sugería necesariamente una posición social permanente: "cuando Dios nos lleva a condiciones más libres y cómodas –escribió el puritano Paul Bayne– deberíamos usarlas".[49] El autoexamen periódico era una característica de la vida puritana, porque la voluntad y la conciencia no podían estar sujetas permanentemente; a diferencia de los lazos de la naturaleza y la sangre, el lazo del consentimiento debe renovarse periódicamente, de lo contrario decae.[50]

La conexión entre el capitán y el soldado forzoso bien podría representar la relación existente entre Dios y el hombre predestinado, pero el soldado alistado voluntariamente era similar al hombre del pacto, que formulaba votos deliberados. Dios tenía sus instrumentos elegidos, pero el signo de haber sido elegidos era el acto de presentarse voluntariamente. El gobierno puritano de Nueva Inglaterra buscaba nuevos colonos en estos términos: "Jesucristo [...] moviliza a sus siervos como heraldos de un rey para que hagan esta proclama en busca de voluntarios".[51] Es obvio, sin embargo, que el voluntario no era un soldado privado; se alistaba en un ejército o se unía a una nueva comunidad política. En cualquiera de los dos casos, su elección era también un acuerdo de obediencia. De hecho, era su consentimiento lo que daba mucho mayor alcance al acuerdo, tanto como los ciudadanos de Ginebra se obligaban a una disciplina extraordinariamente rígida mediante el pacto. Un contrato no podría establecer conexiones permanentes ni hereditarias, pero creaba vínculos que eran, de muchas maneras, más intensos que los de sangre y naturaleza. También el pacto privado de un santo individual lo exponía a la disciplina y lo obligaba a los ejercicios religiosos de la Iglesia; la lealtad voluntaria lo llevaba a una disciplina colectiva. Hubo una tendencia permanente del calvinismo: convertir la teología de la salvación en una sociología; "las sociedades santas –escribió Richard Baxter– honran a nuestro creador más que las personas santas por separado". O, usando las metáforas más apropiadas

49 Paul Bayne, *A Commentary upon the First Chapter of the Epistle of St. Paul*, Londres, 1618, pp. 8-9.

50 Véase la opinión radical de Buff-Coat (Robert Everard) en los debates de Putney: "Cualquiera sea [...] la obligación a la que esté comprometido, si Dios luego se revelara, la rompería rápidamente, así fuera cien veces por día", *Puritanism and liberty*, ed. e introd. de A. S. P. Woodhouse, Londres, 1938, p. 34.

51 Citado por H. W. Schneider, *The Puritan mind*, Ann Arbor, 1958, p. 8.

de la vida militar: "El Apóstol se regocija al ver el orden estricto de los santos [...] no sólo como profesores individuales, sino marchando juntos ordenadamente como un ejército con banderas".[52]

Entre los escritores puritanos, los términos de los pactos de las personas privadas y los términos de los pactos entre las naciones eran prácticamente intercambiables, prueba de la poca importancia que le daban a la cualidad puramente personal del éxtasis religioso. Tanto la salvación personal como la reforma nacional eran aspectos de esa política divina que buscaba establecer el orden y la disciplina entre los hombres. Fueron tema de estudio para los mismos escritores y predicadores que concebían el cosmos como una aglomeración urbana de elementos dispares y opuestos, que imaginaban a los ángeles como empleados públicos de Dios y al diablo como una amenaza permanente, que transformaron la cadena del ser en una cadena de mando y el armonioso universo en un mundo de conflicto y disenso. En la sociedad humana, reemplazaron la antigua jerarquía por una disciplina colectiva, modelada por el mandato y el pacto, un nuevo orden, no natural e inevitable, sino artificial y con un sentido propio. Dios se "asociaba" con sus santos, pero la asociación estaba limitada a lo político (o militar), tenía menos de afecto paterno que de una alianza deliberada con un propósito determinado. La cadena cosmológica de mando encontró, entonces, expresión terrenal a la manera temida por Jacobo I: en una congregación militante de santos, conducida tal vez por generales y coroneles, pero no por reyes. La magia del sacerdocio había desaparecido, y se cuestionaban todas las jerarquías. El pacto y el mandato convertían a los hombres en instrumentos; la vocación y el cargo ocupaban el lugar de la cuna y el estatus. Este sacudimiento del antiguo orden puede haber liberado a los hombres, pero estaban ahora más sujetos que nunca por la voluntad de Dios y por sus propias conciencias piadosas.

DEL CUERPO POLÍTICO A LA NAVE DEL ESTADO

I

La idea del Estado como cuerpo político, como organismo vivo, era probablemente tan común en los siglos XVI y XVII como lo era la noción de la gran cadena. Ambas eran, de hecho, parte de la misma cosmovisión, por-

52 Richard Baxter, *A Holy Commonwealth*, Londres, 1659, p. 14; John Owen, *The True Nature of a Gospel Church*, Londres, 1689, prefacio.

que la totalidad de la cadena puede imaginarse como un organismo inmenso, animado por su fuente divina.[53] Este organismo era el macrocosmos, el universo en su forma organizada, armonioso en todas sus partes, vivo, compactado, como dijo Hooker, para que todas las cosas contenidas en él estuvieran vinculadas en dependencia mutua. El hombre era el microcosmos, el modelo del universo, "incluso un auténtico mundo en sí mismo". A mitad de camino, por así decir, en la gran cadena, parte alma, parte cuerpo; estaba constituido por los mismos elementos que el cosmos, en una escala inmensamente menor. La relación entre microcosmos y macrocosmos era probablemente la más importante de las correspondencias. La sociedad humana les correspondía a ambos por igual, pero la analogía con el microcosmos no sólo se entendía más fácilmente, sino que también era más útil políticamente. "La cabeza representa al príncipe [...] –escribió el predicador anglicano Robert Sibthorpe desarrollando la imagen de manera típica– el tronco, la comunidad o la gente, y tanto en el cuerpo natural [...] como en el cuerpo político, cada uno de los [...] miembros tiene una obligación que cumplir [...] y recibe de los otros lo que corresponde."[54]

No hay duda de que el uso de la analogía orgánica en el pensamiento político data de tiempos muy antiguos. Sin embargo, su tremenda importancia en la Edad Media tardía y en la Edad Moderna temprana tiene una razón y una historia particulares. La imagen del cuerpo político derivaba gran parte de su poder emocional de la concepción paralela de la Iglesia como cuerpo visible de Cristo. La comunidad medieval de cristianos no era, de hecho, una mera sociedad de hombres; por un misterio semejante al de la transustanciación en la Eucaristía, tal comunidad se revelaba como la parte corporal de un organismo que tenía a Dios mismo a la cabeza.[55] Imagen y metáfora eran, por lo tanto, sacramentales en su origen y es indudable que el pensamiento sacramental le confirió una intensidad y un poder de persuasión peculiares al razonamiento analógico subsiguiente.

Para muchos anglicanos, a comienzos del siglo XVII, todavía quedaban elementos de misterio en las antiguas imágenes. Pero es la literatura papista de los siglos XI y XII lo que revela la verdadera fuerza de estas metáforas y su función histórica. Los voceros eclesiásticos usaban la idea orgánica para

53 Tillyard, *Elizabethan world picture*, *op. cit.*, pp. 83 y ss.

54 Robert Sibthorpe, *Apostolic Obedience, Showing the Duty of Subjects to Pay Tribute and Taxes to Their Princes*, Londres, 1627, p. 10.

55 Gerd Tellenbach, *Church and society at the time of the Investiture Contest*, trad. de R. F. Bennett, Oxford, 1940, pp. 126 y ss.; Otto Gierke, *Political theories of the Middle Ages*, trad. e introd. de F. W. Maitland, Boston, 1958, p. 132 n77 [trad. esp.: *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995].

apoyar la unidad de la iglesia y atacar sus diversas conexiones feudales. Describían la integración de la Iglesia al orden feudal como un ataque sexual ilegal al cuerpo de Cristo. Una iglesia casada correctamente con su esposo divino o papal –ésta era una imagen alternativa que resultaba útil para el mismo propósito– debería necesariamente estar libre de cualquier enredo mundano (adúltero). La concepción orgánica del Estado proporcionaba un argumento similar contra el modelo feudal de relaciones locales y privadas. Ésta fue, por lo tanto, la razón fundamental por la cual se la explotó sistemáticamente durante la Edad Media tardía.[56] Desde John of Salisbury en adelante, la analogía del cuerpo natural y el cuerpo político sirvió para enfatizar la interdependencia de todos los miembros de una sociedad y para sugerir la necesidad de una "cabeza" única. La analogía orgánica fue un argumento en favor de la unidad y la monarquía; como tal, se la siguió empleando en el siglo XVI e, incluso con particular fuerza, tras las depredaciones del "feudalismo bastardo".

Aunque a comienzos del siglo XVII Suárez todavía podía describir la comunidad política como un "cuerpo místico", el misterio de la analogía orgánica ya había sido rechazado por Tomás de Aquino en el siglo XIII. El gran racionalista católico había reconocido que la individualidad de los miembros humanos del cuerpo político los hacía enormemente diferentes de los órganos del cuerpo natural. Sin embargo, la sociedad no era meramente un grupo de hombres. Había conexiones naturales entre sus miembros, y había también una integración funcional que era por lo menos similar a la de un organismo. Gobernar a los hombres requería, por lo tanto, que el rey fuera al reino lo que el alma al cuerpo; la defensa del Estado, por su parte, exigía que algunos hombres funcionaran como sus "brazos".[57] En estos términos, Hooker defendió la monarquía; tampoco Bodin, que se apoyaba en gran medida en otros argumentos, dejó de recordar que "Todas las leyes naturales nos conducen a la monarquía, tanto si contemplamos el microcosmos del cuerpo, cuyos miembros tienen una sola cabeza, [...] como si contemplamos el universo, sometido a un Dios soberano".[58]

56 John of Salisbury, *Policraticus*; reimpresión parcial de John Dickinson, *Statesman's Book*, Nueva York, 1927. Véase la Introducción de Dickinson, p. XIX [trad. esp.: *Policraticus*, trad. de Manuel Alcalá *et al.*, Madrid, Editora Nacional, 1983].

57 Tomás de Aquino, *Selected political writings*, ed. e introd. de A. P. D'Entreves, Oxford, 1954, pp. 67, 191-193; Francisco Suárez, *Selections from Three Works*, Oxford, 1994, vol. II: *An English Version of the Texts*, trad. de G. L. Williams, A. Brown y J. Waldron, p. 375. Nótese, sin embargo, que Suárez se refiere a la unidad "moral", no física.

58 Bodin, *Six Books of the Commonwealth,* versión abreviada y trad. de M. J. Tooley, Oxford, s/f, p. 199 [la cita corresponde a la edición en español: *Los seis libros de la*

Tales escritores ya no aplicaban la analogía orgánica estrictamente, pero la auténtica recusación debió esperar hasta la llegada de los panfletistas de la Revolución Inglesa. El significado aparente de los argumentos de Bodin y Hooker era que la razón o el arte podrían reproducir las formas de la conexión orgánica. El traductor de Bodin al inglés, Richard Knolles, argumentó en 1606 que el propósito de la especulación política era

> descubrir medios adecuados y razonables por los cuales tales multitudes de personas tan diferentes en calidad, estatus y condición y tan difíciles de gobernar, puedan, no obstante, unirse en un cuerpo político de tal manera que cada uno de ellos [...] juntos en el bien común (como miembros de uno y el mismo cuerpo natural) tenga un sentimiento presente de otro bien y otro mal.[59]

Pero esta visión sofisticada tenía un rival más popular. El mismo año en que Knolles publicó su traducción, Edward Forset produjo su *Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politic,* donde desarrollaba la analogía con cierto grado de detalle e implicaba que desviarse de ella no era meramente una falla del arte o de la razón, sino una enfermedad.[60] El libro de Forset fue, probablemente, la última exploración sistemática de la idea orgánica, pero la analogía estuvo presente en la literatura popular de los cuarenta años posteriores. La clave de este uso popular fue la noción, ampliamente compartida por muchos, de que la sociedad toma natural e inevitablemente, la forma orgánica y de que toda forma alternativa sería "monstruosa" si no imposible: "tanto en el cuerpo natural como en el cuerpo político –declaró John Rawlinson en 1619– si el cuerpo no tiene cabeza, no tarda en caer al suelo".[61]

Tanto como la gran cadena, la analogía orgánica describía un orden armónico: los miembros del cuerpo político estaban unidos por la preocupación mutua y un sentido común de autopreservación. Esta armonía era también una jerarquía, que no se diferenciaba de la jerarquía descrita por John of Salisbury. "¿Acaso le estará permitido al pie que participe en la posición de preeminencia con la cabeza? –preguntó Forset– ¿o sería adecuado que la cabeza dejara su estatus para rebajarse a una labor [...] en el

---

república, selección, estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, p. 291]; Hooker, *Book VIII*, *op. cit.*, pp. 195 y ss.

59 Richard Knolles, "Epistle to the Reader", en Bodin, *Six Books… done into English*, Londres, 1606.

60 Forset, *Comparative Discourse*, *op. cit.*, pp. 62 y ss.

61 Rawlinson, *Vivat Rex*, *op. cit.*, pp. 9-10.

comercio?” Mejor sería, pensaba, “que la clase más baja, la que vela por los otros, corra la carrera y alcance la meta a ellos propuesta”.[62] Aunque los predicadores anglicanos usaron la imagen de la cabeza (o el corazón o el alma) para glorificar al rey, la idea orgánica excluía la dominación tanto como lo hacía la teoría de la cadena. Por supuesto, también excluía la rebelión: durante la revolución, un panfletista leal a la corona insistía en que el cuerpo político podía hacer la guerra “contra un poder externo, pero no (como ahora) con una parte de él oponiéndose a la cabeza [...], pues ello tiende a la disolución del todo”.[63] La mejor expresión de la analogía orgánica describía una comunidad donde la rebelión sería totalmente inconcebible, una sociedad con una sola alma, aunque sus miembros tuvieran muchos cuerpos separados. “Y de esta conjunción –predicó Thomas Foster en 1630 en las sesiones del tribunal de Devon–, debe crecer una comunidad: de la unidad de afectos, una comunidad de actos caritativos”. “Vosotros sois miembros unos de otros –dijo Foster a los jueces– unidos por los tendones de la política a una cabeza monárquica; que vuestra tarea sea el estudio del bienestar de dicha cabeza y de unos y otros.”[64]

La implicación más significativa de la analogía orgánica era la idea del *miembro* como un hombre con una función fija y sin capacidad para la actividad independiente. Un ministro puritano describió la inequidad funcional como nada más que una división necesaria del trabajo: “Si todo el cuerpo fuera un ojo, ¿dónde quedaría el oír?”.[65] Pero los anglicanos se explayaron insistentemente sobre los talentos especiales de los diversos miembros y, en particular, de la cabeza. Forset discutió extensamente los secretos que la cabeza racional podría ocultarle al cuerpo, incapaz de razonar; la búsqueda de conocimiento político era, en su opinión, una forma de rebelión:

> [...] cuando esta presunción inquisitiva y penetrante llega al escalón más alto y busca acechar dentro del mismo príncipe, descubrir y divulgar sus disposiciones, intenciones, afectos, cualidades, asuntos de importancia y acciones serias, entonces se asemeja [...] [al] insidioso arrebato de Prometeo.[66]

62 Forset, *Comparative Discourse*, *op. cit.*, p. 50. Véase Salisbury, *Statesman's Book*, *op. cit.*, pp. 64 y ss.

63 El panfletista monárquico era Henry Ferne; aparece citado en [Herbert Palmer], *Scripture and Reason Pleaded for Defensive Arms*, Londres, 1643, p. 14.

64 Thomas Foster, *The Scourge of Covetousness: or, An Apology for the Public Good, Against Privacy*, Londres, 1631, pp. 15, 22.

65 John Ward, *God Judging*, *op. cit.*, p. 9.

66 Forset, *Comparative Discourse*, *op. cit.*, p. 99.

Era fundamental que cada miembro conservara su lugar y cumpliera con sus obligaciones. El desorden de las partes implicaba anarquía y la ambición personal o la duda intelectual eran el comienzo del desorden. La innovación de cualquier clase era el mayor peligro posible para la delicada salud del cuerpo político.[67] Siguiendo la analogía orgánica, la única forma permitida de cambio era el crecimiento. Y éste, según enfatizaban los escritores anglicanos, era tan gradual que resultaba virtualmente imperceptible. "Debe haber un proceder calmado y cauteloso en toda alteración – escribió Forset– la naturaleza nos dejó un molde [...] debemos dejarlo crecer gradualmente."[68] Según Hooker, ésa era precisamente la manera en que había surgido la ley, apoyada por la costumbre, ratificada por la sabiduría de los años. Estaba claro en esa época que esta concepción del cambio como crecimiento no podía incluir la reforma puritana. La reforma, argumentó Calybute Downing, iba "necesariamente a inducir una alteración en la profesión y en la práctica de las leyes, que en razón de su uso prolongado, están [...] naturalizadas en las costumbres y disposición de nuestra nación". Son como los hábitos del cuerpo, difíciles de romper. Una vez establecidos, no se debe tratar de romperlos intencionalmente, pues están insertos en el orden natural que, como dijo Maynwaring en su famoso sermón *Religion and Allegiance,* "le da a todo su lugar adecuado, y así procura y preserva el descanso y la tranquilidad para todo". Cuando el cuerpo está enfermo, continuó Downing, el descanso y la tranquilidad son la cura más efectiva. "Ahora todos los grandes cambios son peligrosos, especialmente cuando el cuerpo de la comunidad está colmado de enfermedades."[69] El único cambio drástico era la misma muerte y, en el orden armonioso de la naturaleza, hasta la muerte llegaba lentamente, con la edad y la decadencia gradual.

II

Los predicadores puritanos no pudieron prescindir de las metáforas relacionadas con el organismo: eran comunes, de fácil comprensión y resultaban, por lo tanto, de cierta utilidad para su "lenguaje llano". Sin embargo, el desarrollo sistemático de imágenes orgánicas en un sermón es señal

67 Gervase Babington, *Works*, Londres, 1622, pp. 296 y ss. (tercera numeración).

68 Forset, *Comparative Discourse*, *op. cit*., pp. 62, 64.

69 Calybute Downing, *A Discourse of the State Ecclesiastical*, Oxford, 1634, pp. 14-15. Más adelante, Downing revirtió su postura y apoyó al Parlamento en las guerras civiles; predicó un sermón muy importante a favor de la rebelión en 1640; véase DNB. Maynwaring, *Religion and Allegiance*, *op. cit*., sermón II, p. 9.

casi segura de que estamos ante un predicador anglicano. Las analogías orgánicas no se encuadraban fácilmente en la doctrina puritana. Las relaciones que sugerían parecían misteriosas, de difícil descripción en términos de mandato o disciplina. Tampoco la actividad ni la reforma calvinistas podían defenderse fácilmente en términos orgánicos. En su *Appeal to Parliament*, de 1628, Alexander Leighton intentó usar la analogía: instó a los miembros del Parlamento a que "como los ojos, los oídos y las manos" del reino, se convirtieran en "hombres de actividad". "¿Qué puede hacer la cabeza –preguntó– si las manos no actúan?" Pero aparentemente no se atrevió a revertir el orden de sus miembros y a formular una pregunta más obvia. Así como estaba, la metáfora era claramente inadecuada, y Leighton no avanzó en su desarrollo. En cambio, volvió a comenzar: "Vosotros sois los médicos del Estado; levantaos y ejerced vuestra cura [...], sería beneficioso para el rey y para nosotros si conocierais vuestro poder de manera práctica".[70]

Resulta significativo que el único aspecto de la imagen orgánica que los predicadores puritanos encontraban atractivo era la idea de enfermedad; ocultaban su reclamo de reforma en la metáfora del tratamiento y la cura.[71] Esto no implicaba una aceptación plena de la analogía orgánica, porque el magistrado-médico, sobre quien los puritanos hacían recaer tanto énfasis, estaba totalmente separado del cuerpo en cuestión. Además, los puritanos instaban a una cura que era mucho más drástica que el descanso y la tranquilidad de Calybute Downing. La terminología médica aportó uno de los temas clave del período revolucionario: "sois médicos del Estado", dijo Francis Cheynell en su discurso a la Cámara de los Comunes en mayo de 1643, "y éstos son tiempos de purga; dejad que todos los humores malignos sean purgados y eliminados del cuerpo eclesiástico y político".[72] El propósito del tratamiento, empero, no podía ser otro más que la restauración de algún Estado previo de normalidad y salud; por lo tanto, ni siquiera esta forma de la analogía orgánica les resultaba conveniente a los predicadores puritanos. Durante la revolución, el tema del tratamiento fue reemplazado

70 Alexander Leighton, *An Appeal to Parliament*, s/l, 1628, pp. 173-174, 208-209. Véase Sibbes, *Works*, *op. cit.*, VI, p. 89.

71 Véanse los ejemplos citados en M. A. Judson, *The crisis of the Constitution: An essay in constitutional and political thought in England, 1603-1645*, New Brunswick, NJ, 1949, pp. 343 y ss.

72 Francis Cheynell, *Sion's Momento and God's Alarum*, Londres, 1643, p. 19. Uno de los mejores sermones que exigen una "purga" es el de Samuel Faircloth, *The Troublers Troubled, or Achan Condemned and Executed*, Londres, 1641, especialmente pp. 22 y ss. Acerca del magistrado-médico, véase la alocución de Robert Harris a los jueces de Oxford: "Sois llamados *curadores*; quiera Dios que vayáis hasta el fondo", *Two Sermons*, Londres, 1628, p. 21.

paulatinamente por el tema de la reconstrucción. Varios de los predicadores parlamentarios elaboraron una analogía histórica entre el trabajo de los miembros del Parlamento y la reconstrucción del templo por los exiliados que regresaban de Babilonia. Es indudable que las metáforas de la reconstrucción prepararon un camino mucho más llano para la reforma fundamental que las del tratamiento. "Cuidaos de construir sobre un marco viejo, todo deber ser arrancado al ras de la Tierra", les dijo un ministro a los Comunes tan sólo cinco meses después de la prédica de Cheynell, "cuidaos de remendar con yeso donde deberíais estar demoliendo".[73] La revolución, por lo tanto, no requería la cura de un viejo cuerpo, sino la construcción de un nuevo edificio. La salud y la armonía del antiguo organismo político no resultaban útiles para los propósitos de los puritanos.

III

Según los aristotélicos cristianos, el propósito de la política era la vida buena; los hombres se reunían naturalmente en una sociedad, escribió Hooker, buscando "una vida adecuada a la dignidad del hombre". Tomás de Aquino usó la imagen de la nave del Estado para sugerir que la política era teleológica: "cuando alguna cosa se ordena a algún fin que no tiene en sí, como la nave al puerto, entonces pertenecerá al oficio del que la gobierna no sólo el conservarla sin daño, sino hacerla navegar y acercarse al fin que pretende".[74] La analogía orgánica no sugería la misma teleología, pero es probable que después de las guerras civiles del siglo XV, muchos hombres hayan llegado a sentir que la integridad y la salud del cuerpo político eran más importantes que cualquier finalidad externa. La vida misma –la armonía de los órganos, el equilibrio de los humores, la conformidad "de cada grado […] con sus propias obligaciones"– se convirtieron en el único propósito de la política. La imagen de la nave del Estado no volvió a aparecer en Hooker; a pesar de haber sido tan común en la literatura clásica, rara vez fue invocada por los "elegantes" predicadores anglicanos.[75]

73 Henry Wilkinson, *Babylon's Ruin, Jerusalem's Rising*, Londres, 1643, p. 26; véase Thomas Goodwin, *Zerubbabel's Encouragement to Finish the Temple*, Londres, 1642.

74 Hooker, *Works*, *op. cit.*, I, p. 239; Tomás de Aquino, *Selected writings*, p. 73 [la cita corresponde a la edición en español: *Del gobierno de los príncipes*, trad. de Alonso Ordóñez das Seijas y Tobar, Buenos Aires, Losada, 1964, p. 51].

75 Véase el uso clásico de la imagen en la *República* de Platón, citado en Sir John Eliot, *The Monarchy of Man*, ed. e introd. de A. B. Grosart, Londres, 1879, II, pp. 22 y ss.; y Horacio, *Odas*, Libro I, 14.

Para ellos, el cristiano individual tenía un destino fuera del cuerpo político y ese destino era el cielo; pero no había un refugio seguro para la nave del Estado, un puerto que fuera algo más que un muelle tranquilo. De hecho, la analogía orgánica sugería que el único destino para la vida política era la muerte política. La historia del Estado, tal como la presentó la mayoría de los escritores del Renacimiento y como la desarrollaron en detalle Bodin y Le Roy en Francia, era el antiguo ciclo de ascenso y declinación.[76] Aunque la evidencia de ambos escritores franceses era fundamentalmente histórica, no cabe duda de que la idea del Estado como cuerpo político le proporcionaba una estructura formal al ciclo. Mientras se aceptara esta estructura, era difícil sugerir una política totalmente voluntarista. De hecho, la habilidad de un gobernante sólo podía acelerar o retrasar el plan temporal, orgánico e inexorable de la historia.

La política del Dios calvinista, empero, era puramente voluntarista; tenía sus propios propósitos, que no estaban conectados con el ciclo orgánico; las leyes de la naturaleza no constituían obstáculo alguno para su poder arbitrario. En 1642, Stephen Marshall rechazó explícitamente la idea cíclica. No era una "regla cierta" que las naciones "tienen su juventud, su fuerza y al cabo de un tiempo, su declinación", escribió. La historia, en cambio, estaba en manos de Dios: "cuando quiera que los pecados de una Iglesia, nación o ciudad [...] colmen la medida, Dios hará caer infaliblemente la ruina sobre ellos".[77] Esta misma noción era común también entre los predicadores puritanos; Dios actuaba súbitamente, sin advertencia, o tras enviar profetas; usaba la nave de una nación conquistadora, o enviaba plagas e inundaciones, o estimulaba a los hombres ambiciosos para que desataran la guerra civil.[78] En cuanto a la historia política, los puritanos mal podrían haber estado de acuerdo con Bodin en que la actividad de Dios era de carácter orgánico e iba logrando todo lentamente, un paso por vez. "Dios hace que, de una pequeña semilla, surja un árbol alto, con ramas en todas direcciones, pero siempre va sucediendo en grados imperceptibles", escribió el filósofo francés. Une los extremos por el centro, poniendo

76 Véanse Bodin, *The Method for the Easy Comprehension of History*, trad. de B. Reynolds, Nueva York, 1945, pp. 235, 300; y la discusión en E. L. Tuveson, *Millenium and utopia: A study in the background of the idea of progress*, Berkeley, 1949, pp. 56 y ss.

77 Stephen Marshall, *Reformation and Desolation*, Londres, 1642, p. 29. Bodin también dice que la duración exacta de un imperio está fijada por Dios, pero no cree que Dios viole el patrón cíclico, *Method*, *op. cit.*, p. 236.

78 Véase especialmente la enorme recopilación de ejemplos de Thomas Beard, *The Theater of God's Judgments*, 3ª ed. revisada, Londres, 1631.

la primavera entre el invierno y el verano, y el otoño, entre el verano y el invierno".[79] La retórica puritana era mucho menos amable; cuando se produjo la revolución, se adaptó fácilmente al anuncio de los "terribles temblores y la desolación" de Dios.

Las metáforas y las comparaciones de la retórica puritana sugerían otra visión de la historia, una visión que podía expresarse más fácilmente en términos de la nave del Estado que mediante la analogía orgánica. Nuevamente, los predicadores tendían a generalizar y socializar los temas de su teología. La idea de la nave del Estado se relacionaba estrechamente con la visión puritana de la vida como un viaje. Tal vez, la mejor elaboración de la metáfora se encuentre en un sermón de Thomas Adams, cuyo título es *The Spiritual Navigator Bound for the Holy Land*, publicado en 1615.[80] Para Adams, el mundo era un mar, y el hombre, un viajero que enfrentaba peligros marinos; el cielo era la tierra prometida. La imagen era tan antigua como el mismo cristianismo, pero los puritanos se apropiaron de ella, elaborando los detalles de la travesía y enfatizando mucho más el "progreso" del peregrino cristiano que su destino celestial.

Pocos años después de que Adams pronunció su sermón, el predicador rural William Pemberton, al hablar en las sesiones del tribunal de Hartford, desarrolló la misma imagen, esta vez refiriéndola a la política. Los magistrados, dijo, eran "capitanes y pilotos en la nave de la comunidad que, sentados a la popa, la guían en su avance con su sabiduría y su fidelidad [...] hasta el puerto deseado de paz y prosperidad".[81] A juzgar por el texto de su sermón, Pemberton era un puritano muy moderado; el objetivo político que sugería no era diferente del que implicaba la analogía orgánica; su uso de la imagen de la nave es poco imaginativo. Sin embargo, cuando los puritanos comenzaron a navegar, no hacia la "paz y prosperidad", sino más bien hacia "el lugar donde el Señor creará un nuevo cielo y una nueva tierra, en nuevas iglesias y una nueva comunidad unidas", la metáfora adquirió rápidamente un nuevo significado. Las tormentas de la política se fueron tornando cada vez más importantes, cada vez más dignas de ser toleradas y analizadas una vez que los navegantes habían partido hacia un nuevo mundo. La imagen era íntegramente compatible con las nociones de reforma, movimiento y progreso (la analogía orgánica no lo era).

79 Bodin, *Six Books*, *op. cit.*, p. 127.

80 Thomas Adams, *The Spiritual Navigator Bound for the Holy Land*, Londres, 1615; véase también Anthony Nixon, *The Christian Navy: Wherein is Plainly Described the Perfect Course to Sail to the Heaven of Eternal Happiness*, Londres, 1602.

81 William Pemberton, *The charge of God and the King*, Londres, 1619, p. 24.

El poder de la imagen de la nave del Estado puede apreciarse mejor en el entusiasta sermón que predicó Stephen Marshall ante los Comunes en junio de 1643: "la gloria de Cristo, el establecimiento de esta Iglesia y este reino, sí, el bienestar de toda la cristiandad –gritó– […] todo esto está a bordo de esa nave cuya conducción, en gran parte, os ha sido asignada". El peregrino se había convertido en un entusiasta y el predicador en un revolucionario. Cuando la nave del Estado se iba alejando de las costas del viejo mundo, ninguna de estas dos figuras tuvo tiempo para lamentarse. "El bienestar y el buen éxito de la religión –continuó Marshall– en cuya causa estáis correctamente empeñados […] espero que os sea más cara que diez mil Inglaterras".[82]

IV

La nave del Estado apareció con frecuencia en los sermones puritanos de la década de 1640; en los años de guerra contra el rey, desempeñó un papel de importancia en la historia intelectual. Pues si el cuerpo no podía guerrear contra su cabeza, los marineros de un barco podían, ciertamente, deponer a un capitán borracho o loco. Esto podría ser un motín, pero era un motín justificable y podía constituir exactamente lo opuesto a un suicidio. La imagen de la nave del Estado fue usada de este modo para justificar la Revolución inglesa. Cuando los panfletistas anglicanos invocaban la analogía orgánica, los puritanos respondían de dos maneras. Primero, negaban la validez de la analogía: "El cuerpo natural nada puede hacer si no es por la conducción de la cabeza", escribió Herbert Palmer en representación de "diversos reverendos y clérigos ilustrados". "Pero un cuerpo político es un grupo de hombres razonables, cuya acción puede separarse de su cabeza política y aun así ser racional y normal." "La cabeza natural no llega a ser cabeza –señaló Rutheford– por la libre elección y el consentimiento de brazos, hombros, piernas, dedos de los pies, dedos de la mano, etcétera." En consecuencia, estos miembros no pueden oponer resistencia a su cabeza "pero los miembros de un cuerpo político pueden oponer resistencia a la cabeza política".[83]

La segunda respuesta puritana ignoraba por completo la analogía orgánica y desarrollaba, en cambio, la idea de la nave y el capitán. Esto fue precisamente lo que hizo William Prynne de manera muy temprana en

82 Marshall, *The Song of Moses […] and the Song of the Lamb*, Londres, 1643, p. 37.
83 Palmer, *Scripture and Reason Pleaded*, *op. cit.*, p. 14; Rutherford, Samuel, *Lex Rex, or The Law and the Prince*, Londres, 1644, reimpr. Edimburgo, 1843, p. 71.

1642 y John Goodwin repitió su argumento en 1649, cuando abogó por la purga del Parlamento y el juicio del rey:

> Cuando el piloto o el capitán de un barco en alta mar se encuentre tan superado y perturbado por la bebida, o se halle inhabilitado de alguna otra manera [...] de modo que no sea capaz de actuar según las exigencias de su posición para preservar su nave en peligro [...] uno o cualquiera de los navegantes inferiores, poseedores de habilidad, podrán, con el fin de salvar la nave y las vidas de todos los que la ocupan, asumir con toda legalidad los intereses del piloto y actuar de acuerdo con ello.[84]

Ésta era una defensa de la revolución sólo en términos de necesidad secular, aunque la noción del "navegante inferior" tenía sus antecedentes calvinistas. Hubo, necesariamente, una tercera respuesta puritana, menos directa, al ataque anglicano: insistir, simplemente, en que los santos actuaban bajo el mandato de Dios, en que eran sus instrumentos, incluso en que la revolución era su vocación política. Discutiremos esta postura más adelante. Pero dada la condición fundamental de que el mandato de Dios obligaba a todos los hombres a obedecer, la analogía de la nave significaba un gran paso hacia una política menos estricta.

La nave del Estado todavía implicaba una estrecha unidad política y un cuidado mutuo: "Pues vemos, con la razón, que la seguridad del camarote de cada hombre en una nave consiste en la seguridad de la nave [...] si la nave zozobra, ¿que será de su camarote?".[85] Pero la imagen también sugería que los miembros de la tripulación se habían "registrado" (seguramente no habían nacido marineros) y sugería también que la nave del Estado había tenido un astillero y un tiempo de construcción. Quizás había tenido incluso artesanos. La idea de construir y, en particular, la de construir sobre "nuevos cimientos" era muy antigua en el pensamiento puritano. Es obvio que era la antítesis de la noción aristotélica del Estado como producto natural de la sociabilidad humana (la idea del magistrado como artesano es platónica). Se relacionaba, en cambio, y si bien de manera distante, con el sentido renacentista de astucia y cálculo. Tomás de Aquino, que usó ocasionalmente la imagen de la nave al atacar la doctrina mágica de que la comunidad era un cuerpo real, negó, al mismo tiempo, que la cons-

84 John Goodwin, citando a William Prynne, *Right and Might Well-Met*, Londres, 1648, pp. 9-10.

85 David Cawdry, *The Good Man a Public Good*, Londres, 1643, p. 38; nótese que Cawdry está argumentando contra la "neutralidad" en las guerras civiles.

trucción del Estado pudiera compararse "a las artes llamadas mecánicas, como fabricar, construir naves y otras similares", sino que pertenecía, más bien, "a la ciencia moral".[86] Para Thomas Cartwright, puritano del siglo XVI, sin embargo, Dios había solucionado todos los problemas morales; los hombres sólo tenían que seguir los planos. No había nada concerniente a la "construcción de la Iglesia" o a "su forma y modalidad" que hubiera quedado fuera de la palabra de Dios. Y "así como las cortinas se hacen para que se adapten a la casa –argumentó Cartwright– así la comunidad debe hacerse para que esté de acuerdo con la Iglesia [...] porque, como la Iglesia [es] el cimiento del mundo, es adecuado que la comunidad, que está construida sobre ese cimiento, tenga un marco acorde con el de la Iglesia".[87] Precisamente esta misma idea fue la que proclamó John Owen durante la Revolución, alrededor de setenta años después. Las constituciones civiles de todas las naciones, insistió, aún no estaban preparadas para el advenimiento de Cristo. Tendrían que ser "sacudidas, rotas [...] y removidas de sus viejos cimientos". Sólo entonces podrían construirse la nueva Iglesia y la nueva comunidad, con un "marco" verdaderamente cristiano.[88]

Los puritanos casi no pudieron desarrollar las implicaciones seculares de este tipo de pensamiento político, que representaba una ruptura brusca con la analogía orgánica y con las ideas de integración funcional y armonía. Sugería que había objetivos muy separados de la preservación y la salud del cuerpo político, objetivos que hacían instrumentos de los hombres y que transformaban la misma política, que pasaba de ser una existencia orgánica autosuficiente a ser un medio, un método y una disciplina intencional. Para los puritanos, sería Dios quien fijaría estos objetivos, tal como los términos del contrato al que habían consentido habían sido esbozados en el cielo. De esta manera, cuando se transformaba en santo, el miembro del cuerpo político, como el eslabón de la gran cadena, era liberado de sus antiguas conexiones pero no puesto en libertad.

86 Tomás de Aquino, *Selected writings*, *op. cit.*, p. 197 [la cita corresponde a la edición en español: *Comentario a la Política de Aristóteles*, trad. de Ana Mallea, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, Prólogo, pp. 34-35].

87 Thomas Cartwright, *A Reply to an Answer* (1573), en Whitgift, *Works*, *op*, *cit.*, III, p. 189.

88 John Owen, *The Advantages of the Kingdom of Christ in the Shaking of the Kingdom of the World*, Londres, 1651, p. 9, y *The Shaking and Translating of Heaven and Earth*, Londres, 1649, en *Works*, ed. de W. H. Goold, Edimburgo, 1862, VIII, pp. 256-257.

LA POLÍTICA Y LA FAMILIA

I

Había una tercera manera tradicional de establecer la vida política dentro del mundo natural: estudiar la comunidad como si fuera una familia, y al rey, como un padre.[89] Para Aristóteles, para Tomás de Aquino y para Suárez, había una diferencia cualitativa entre la familia y la sociedad política. La familia, escribió Suárez, era el producto más inmediato de la naturaleza humana; era, no obstante, "imperfecta desde el punto de vista político" porque nunca podría alcanzar la autosuficiencia. Pero la progresión histórica desde la familia hasta la *civitas* que luego describió el jesuita español demostraba el carácter natural de ambas: la sociabilidad llevaba a todos los hombres por igual a la "confraternidad" de marido y mujer, y a la comunidad política. Suárez sugería también que el razonamiento analógico de una a la otra era perfectamente adecuado. La base de la analogía era la idea de que, en el desarrollo del mundo político, no se habían perdido ciertos elementos clave de la vida familiar. Se pensaba que era posible, por ejemplo, redescubrir la autoridad natural y la afectuosa preocupación del padre en forma política. De hecho, en la realeza, podía leerse algo de ambas y, entonces, el súbdito compartía algo de la dulce incapacidad y confianza del niño.[90] Las metáforas familiares intensificaban los lazos políticos y sugerían el culto místico del padre político.

Todo esto fue llevado mucho más allá de lo que hubiera sido apropiado para los aristotélicos cristianos. Pues, si bien podrían haber atemperado su visión racional de la política, instando al rey a una benevolencia paterna, no les agradaba el misterio. De hecho, la analogía familiar fue uno de los medios usados para mitigar el ataque tomista contra la magia política y apartarlo de su objetivo, que era una visión secular y naturalista, aunque todavía piadosa y exaltada, del Estado. La negación de cualquier valor sacramental en la unción de un rey, por ejemplo, por la cual los teóricos papistas habían ejercido presión con bastante éxito, resultaría un triunfo incompleto si el rey aún pudiera ser ungido intelectualmente, por así decir, con una paternidad mística. Pues entonces los súbditos del rey aún sentirían un temor reverencial ante su persona, y no meramente ante su cargo. La relación entre padre político e hijos políticos podría describirse de manera plausible en términos de amor solamente, y en modo alguno como una forma racional y necesaria de subordinación. Legislar sería, por otra parte, una cuestión

89 Véase la Introducción de Peter Laslett a Robert Filmer, *Patriarcha and other political works*, Oxford, 1949.

90 Suárez, *Selections from Three Works*, *op. cit.*, II, pp. 364-366, 371, 378.

de preocupación paterna, y no una búsqueda de la ley natural. Por estas razones, tal vez, las metáforas de la familia y el patriarcado no son comunes ni en la obra de Tomás de Aquino ni en la de Hooker. En su discurso sobre el orden político y la subordinación, los anglicanos "prudentes" preferían la referencia cosmológica a la familiar, probablemente porque el cosmos no requería de los mismos lazos emocionales que la familia.[91]

Entre los escritores anglicanos más populares, sin embargo, la familia era un "modelo" común para la vida política. Los predicadores y los publicistas sugerían muy claramente que los lazos políticos eran naturales, si no verdaderamente físicos. Ofrecían tributo al rey como esposo del reino y padre de sus miembros e implicaban claramente que había que confiar en su benevolencia y no se debía dudar nunca de ella.[92] Es típica la manera en que el escritor isabelino Geoffrey Fenton presenta el contraste entre esta confianza y una mera sujeción política. La sociedad política, escribió,

> es [...] como una familia o unidad doméstica general donde los buenos gobernantes aplican el mismo afecto cuidadoso para lograr el avance de sus súbditos que usan los padres sabios y cariñosos con sus hijos tan amados [...]. Que la sabiduría, el amor y el celo de los magistrados [...] supere, entonces, su autoridad en el mandato. [...] Y que la humildad, la obediencia franca y el amor perfecto sean mayores en los súbditos que su sujeción civil.[93]

De esta manera, el amor mutuo transformaría tanto la autoridad como la sujeción. Cuando se veía a la sociedad política como una verdadera familia, la voluntad del soberano se transformaba en sabiduría paterna y la obediencia en humildad.

A fines del siglo XVI y principios del XVII, sin embargo, se desarrolló una concepción muy diferente de la familia que correspondía a una concepción muy distinta del Estado. Esto fue originalmente producto de la obra de Bodin, que reaccionó de manera práctica al mismo desorden político

91 Véase la renuente admisión que hace Tomás de Aquino de una "cierta similitud" entre reyes y padres, *Selected political writings*, p. 9 [*Del gobierno de los príncipes*, trad. esp. cit.: p. 20]. Hooker sólo califica al rey de "hermano [...] a quien están sujetos todos los demás hermanos", Libro VIII, p. 283.

92 Véanse Babington, *Works*, *op. cit.*, p. 291 (tercera numeración); William Goodwin, *A Sermon Preached before the King's Most Excellent Majesty*, Oxford, 1614, pp. 22-24; Rawlinson, *Vivat Rex*, *op. cit.*, pp. 10-13; Maynwaring, *Religion and Allegiance*, *op. cit.*, I, pp. 2-3; II, pp. 24-25; Hurste, *Descent of Authority*, *op. cit.*, p. 24.

93 Geoffrey Fenton, *A Form of Christian Policy*..., Londres, 1574, p. 13.

que era tan importante en la cosmovisión calvinista. Bodin revivió la antigua noción romana del *pater familias*, una concepción en la cual la soberanía legal reemplaza totalmente al amor y la preocupación. Más que buscar un padre en el Estado, el *politique* francés buscó un soberano en la familia. Si bien no dejaba de reconocer las diferencias que podrían significar la generación y el amor, Bodin insistía en que Aristóteles se había equivocado al separar "economía" de "política". En cambio, "la familia bien ordenada es una auténtica imagen de la comunidad, y la autoridad doméstica es comparable a la autoridad soberana". La lógica de esta identificación forzó a Bodin a otorgar al padre el mismo poder de vida y muerte que poseía el rey. Y le negó al niño, tanto como al súbdito, todo derecho "a defenderse y resistir [un] intento injusto de coerción".[94]

La concepción de Bodin implica un nuevo alejamiento, pero se integró con relativa rapidez con las formas populares que había tomado la antigua analogía; éstas siempre habían tendido a una simple identificación de rey y padre, convirtiendo a la sociedad política en un vasto patriarcado: "[el rey] es el padre de las familias, de quien depende toda la unidad doméstica". En Inglaterra, esta integración se alcanzó definitivamente con Robert Filmer, cuyo *Patriarcha* fue la última exploración sistemática de la concepción familiar del Estado, tanto como el *Comparative Discourse*, de Forset, fue la última elaboración significativa de la analogía orgánica.

La tendencia de los escritos de Bodin fue a politizar la familia en beneficio de un Estado absolutista. Esta misma tendencia apareció en los pensadores calvinistas, cuyo interés en la soberanía de Dios iba acompañado de la nueva preocupación por el poder político. Su concepción de la familia como comunidad política más que natural o sacramental culminó con el tiempo en el matrimonio civil entre los protestantes y en las opiniones radicales de Milton acerca del divorcio. También llevó a la insistencia de Hobbes en concebir la conquista como base de la familia, así como a la concepción de Puffendorf, de características muy diferentes, de que la base de la familia estaba en el consentimiento.[95] Filmer, sin embargo, a pesar de adoptar la noción bodiniana del poder soberano, regresó a la visión ante-

94 Bodin, *Six Books*, *op. cit.*, pp. 6-11. La idea de que los padres deberían tener poder de vida y muerte sobre sus hijos fue apoyada por la asamblea anglicana de 1606, el mismo año en que apareció la traducción de Knolles de la obra de Bodin. Véase *Bishop Overall's Convocation Book, 1606*, 1690, reimpr. Oxford, 1844, pp. 22-23.

95 Hobbes, *Leviathan*, II, XX; pero nótese que para Hobbes la familia también puede basarse en un contrato. Puffendorf, *On the Law of Nature and Nations*, trad. de C. H. y W. A. Oldfather, Oxford, 1934, pp. 914-915; puede encontrarse una discusión de las opiniones de Hobbes en pp. 911 y s.

rior de la sociedad política como una enorme familia y no imitó la significativa inversión de esta analogía que se estaba discutiendo en ese momento en la obra de sus contemporáneos. De esta manera, transformó a la familia en una justificación del absolutismo real sin alterar verdaderamente la naturaleza tradicional de los lazos familiares: "Si comparamos los deberes naturales de un padre con los de un rey, vemos que son los mismos, sin ninguna diferencia, excepto en su variedad y alcance [...] todos los deberes de un rey están resumidos en el cuidado paterno universal de su pueblo". Los predicadores anglicanos, por su parte, combinaron la nueva soberanía con la antigua paternidad; estiraron la paternidad hasta un absolutismo opresivo, pero no dejaron de insistir en la necesidad del amor mutuo entre súbdito y rey.[96]

II

Las metáforas familiares aparecían con frecuencia en los sermones y tratados puritanos, pero el desarrollo de la noción de paternidad política nunca fue tan vívido y naturalista como el de la literatura anglicana. Los ministros puritanos seguían creyendo –como lo habían hecho los cristianos durante siglos– que el quinto mandamiento era un mandato referido a la obediencia política. El predicador de Denham, Robert Pricke, produjo un tratado de gran extensión exponiendo *The Doctrine of Superiority and Subjection Contained in the Fifth Commandment*. Era poco probable, sin embargo, que los puritanos venerasen una relación puramente natural; lo que respetaban era el mandato divino, más que su contenido familiar. Por lo tanto, el tratado de Pricke estuvo más dedicado al tema de los *deberes* y el *cargo* que al amor de los padres políticos.[97] Sus colegas entre los hermanos insistieron, además, en que incluso la autoridad paterna debe ser puesta a prueba por la palabra de Dios. Ciertamente, la crítica puritana de las costumbres a menudo llevó a los ministros a cuestionar radicalmente la autoridad de

96 Filmer, *Patriarcha*, *op. cit.*, p. 63; véase Rawlinson, *Vivat Rex*, *op. cit.*, p. 13, y el propio Rey Jacobo, *The Political Works of James I*, ed. de C. H. McIlwain, Cambridge, MA, 1918, p. 61. Ésta fue la concepción de la realeza que el futuro señor de Strafford expresaría en su primer discurso como presidente del Consejo del Norte: "Los príncipes deben ser padres indulgentes, que cuiden de su pueblo [...]. En verdad, éstas son las dos inteligencias mutuas –de amor y protección que desciende y de lealtad que asciende– que debería haber [...] entre el rey y su pueblo". Citado en C. V. Wedgewood, *Strafford*, Londres, 1935, pp. 74-75.

97 Robert Pricke, *The Doctrine of Superiority and Subjection*, Londres, 1609, especialmente sig. C_8-D_1.

los padres: si los hombres tenían "mentes serias", escribió John Stockwood, "no los cegarían esas vanas sombras de padres, tiempos y costumbres, sino que medirían la verdad de la religión con la escuadra de la Palabra".[98] Los argumentos tradicionales que estaba atacando Stockwood –"nuestros padres, nuestros gobernantes, nuestros ancianos [...] así piensan, así actúan"– se basaban en un sistema de conexión histórica que se resumía en paternidad y generación. Los ideales y los valores se heredaban, es decir, se los encontraba, no se acordaban. Un sistema tal no era aceptable para los escrúpulos puritanos; en un escrito de la década de 1640, Palmer lo revirtió de manera efectiva: "en cuanto a la herencia –escribió– no es más que una sucesión de consentimientos".[99] De esta manera, la conexión natural pasó a estar sujeta a la voluntad humana, como ya lo estaba a la palabra de Dios.

Los puritanos tampoco aprobaban que se dependiera, de ningún modo, de esa otra forma de conexión que no se remontaba a tiempos pasados, sino que refería a relaciones externas y que podía resumirse en lealtad local, parentesco, fidelidad a la familia y matrimonio.[100] "La vecindad y el barrio fallarán –escribieron los predicadores Dod y Cleaver–, y la alianza y el parentesco fallarán, pero la gracia y la religión nunca fallarán. Si nos unimos a [hombres piadosos] por su virtud y bondad, no se separarán de nosotros por calamidades y problemas."[101] De esta manera, el ataque a la conexión local y familiar proponía las nuevas formas de asociación con las cuales ya estaban experimentando los ministros. También implicaba, empero, una transformación en la familia: para Milton el matrimonio era precisamente una libre alianza "para la virtud y la bondad".

No era probable que los hombres que compartían –aunque fuera de manera inarticulada– la desconfianza calvinista respecto de la naturaleza, defendieran la realeza por referencia a la monarquía natural del padre. En el pensamiento puritano, en cambio, se tendió a convertir la paternidad en una soberanía política y la familia en una "pequeña comunidad". Los hermanos produjeron un corpus de literatura bastante voluminoso sobre la vida familiar, pero rara vez discutieron los temas tradicionales de unión y

98 John Stockwood, *A Sermon Preached at Paul's Cross*, Londres, 1578, pp. 55-56.

99 Palmer, *Scripture and Reason Pleaded*, *op. cit.*, pp. 38-39.

100 El tema de la importancia de la conexión local en el siglo XVII se trata en la "Introduction", de R. H. Tawney en D. Brunton y D. H. Pennington, *Members of the Long Parliament*, Londres, 1954, p. XVII; también J. H. Hexter, *The Reign of King Pym*, Cambridge, MA, 1941, pp. 75-88.

101 Robert Cleaver y John Dod, *A Plain and Familiar Exposition of the Thirteenth and Fourteenth Chapters of the Proverbs of Solomon*, Londres, 1609, p. 119, citado en Christopher Hill, *Economic problems of the Church: From Archbishop Whitgift to the Long Parliament*, Oxford, 1956, p. 23.

unión desgraciada y se refirieron lacónicamente a los grados de afinidad natural que hacían inadmisible el matrimonio.[102] En sus tratados, ni la naturaleza ni el amor desempeñaban papeles de importancia. Su preocupación estaba dirigida casi por entero al "gobierno" de la unidad doméstica; escribieron extensísimos capítulos sobre "Cómo debe gobernarse a las mujeres" y "Cómo los niños deben obediencia y respeto a sus padres". Como el Estado, la familia era considerada una institución divina, establecida por un mandato absoluto de Dios, a la cual los hombres ingresaban por contrato. El contrato producía una sociedad "cuyo buen gobierno puede aumentar la gloria de Dios".[103]

Para el pensamiento social del siglo XVII, la familia era, de hecho, un establecimiento de tamaño considerable, que incluía una amplio espectro de parientes y un gran número de sirvientes, aprendices y hasta trabajadores contratados. Es probable que este establecimiento fuera la corporación más significativa en la sociedad inglesa tradicional; de hecho, definió las lealtades fundamentales de los ciudadanos ingleses comunes hasta la revolución industrial.[104] Sin embargo, la literatura puritana doméstica representa el comienzo de un alejamiento de esta extensión de los lazos familiares y de las formas de autoridad que imponía. El puritanismo anuncia el desplazamiento que se llevaría a cabo en los siguientes doscientos años, de la familia patriarcal a la familia conyugal, es decir, a la familia centrada en la pareja. Esta transformación en la naturaleza de la conexión familiar acompaña y apoya el ascenso de la soberanía política secular. Al mismo tiempo, es la autoridad secular lo que libera a los individuos de los lazos de la familia corporativa y los habilita para ingresar voluntariamente al contrato matrimonial. Primero en la Holanda calvinista, luego en la Inglaterra de Cromwell, este contrato se convirtió en una cuestión de registro público y reglamentación secular.[105] La familia conyugal, formada según un acuerdo civil y modelada, por lo menos en parte, según el concepto puritano del gobierno doméstico, se convirtió, de hecho, en la unidad local del Estado soberano. Como miembro de esta familia –como hijo obediente o como esposo y padre estricto– el hombre moderno se integró al nuevo orden político. El hijo de la familia patriarcal, contenido dentro del anti-

102 Véase C. L. Powell, *English domestic relations, 1487-1653*, Nueva York, 1917, p. 123.

103 Robert Cleaver y John Dod, *A Godly Form of Household Government*, Londres, 1621, sig. A_7.

104 Peter Laslett, "The world we have lost", en *The Listener*, 7 de abril de 1960, pp. 607-609.

105 Véase G. E. Howard, *A history of matrimonial institutions*, Chicago, 1904, I, pp. 404 y ss.

guo sistema de parentesco, comprometido por adelantado con los aliados y los seguidores de la familia, no era tan susceptible al control político: como hijo leal, era menos probable que se volviera un buen ciudadano.

Los escritores puritanos tendían a restringir el tamaño de la unidad doméstica porque les disgustaba profundamente el indisciplinado entorno feudal. En consecuencia, en un texto puritano clave sobre el gobierno de la familia Dod y Cleaver denunciaron a los "grupos de sirvientes ociosos" que mantenían las grandes familias, hombres que no estaban sujetos a ningún control religioso (o político). Podían ganarse la confianza y el afecto del patriarca de la familia; sólo merecían su desconfianza. "Excepto que tengáis sirvientes inusuales, que temen verdaderamente a Dios [...] no confiéis en ellos más allá del alcance de vuestra vista, excepto que sea absolutamente necesario."[106] Debe contrastarse esta visión puritana con el enfoque más tradicional expresado con firmeza por el moralista jacobino y dramaturgo Thomas Dekker: "Recordad, hombres ricos, que vuestros sirvientes son vuestros hijos adoptivos; se han naturalizado en vuestra sangre; si dañáis su sangre, sois culpables de derramar la propia".[107] El malestar de los puritanos respecto de las nociones tradicionales de conexión, lealtad y servicio operaba en contra de esta clase de naturalización, tanto como contra la naturalización de las leyes y costumbres en la "disposición" del cuerpo político. Los puritanos tenían sirvientes, por supuesto, y se supone que los hacían trabajar duro para salvarlos del pecado del ocio; vale la pena notar, sin embargo, que Dod y Cleaver consideraban más conveniente que marido y mujer se salvasen haciendo ellos mismos gran parte de su propio trabajo. El puritano Thomas Scott, buen comerciante en telas, agregó que era mejor, tanto para el negocio como para el alma, "que quien recibe el beneficio se esfuerce [...] que se sonroje de vergüenza quien delegue su negocio a los sirvientes sin hacer nada él mismo, salvo con sus pensamientos e indicaciones verbales".[108]

III

Los peligros del ocio y el desorden requerían que todos los miembros de la unidad doméstica estuvieran bajo el ojo vigilante de su "gobernante", tanto como requerían que todos los miembros de la comunidad estuvie-

106 Dod y Cleaver, *Household Government*, *op. cit.*, sig. B_7.
107 Dekker, *The Seven Deadly Sins of London*, publicado primero en 1606; citado en L. C. Knights, *Drama and society in the age of Jonson*, Londres, 1937, p. 230.
108 William Scott, *Essay of Drapery*, Londres, 1635, p. 104; Dod y Cleaver, *Household Government*, *op. cit.*, sig. F_3.

ran sujetos al soberano político. El temor puritano determinaba la naturaleza de la autoridad de ese gobernante tanto como la del soberano. En un fragmento que no es más que una evolución lógica a partir de la doctrina calvinista de la Caída, Dod y Cleaver fundamentan la necesidad de un poder virtualmente absoluto:

> El niño pequeño que yace en su cuna está tan lleno de caprichos como de afectos; y aunque su cuerpo pueda ser pequeño, tiene un gran corazón y está totalmente inclinado al mal [...]. Si se permite que esta chispa aumente, se propagará violentamente y quemará la casa entera. Pues cambiamos y nos hacemos buenos, no de nacimiento, sino por la educación [...]. Por lo tanto, los padres deben ser cuidadosos y circunspectos [...] deben corregir y reprender duramente a sus hijos cuando hablen o se comporten mal.[109]

En su casa, el padre era príncipe y maestro, ministro y juez, pero éstas no eran tanto funciones de su afecto como obligaciones de su cargo. Los sentimientos naturales no desempeñaban ningún papel importante; de hecho, debían ser reprimidos conscientemente para que el afecto no malcriara a los niños malvados. La necesidad de gobierno era dominante y los puritanos no hacían distinciones de grado significativo entre padres y tutores legales o, para el caso, entre hijos y sirvientes: "mientras estén bajo el gobierno, los niños [...] no se diferencian de los sirvientes". El gobierno de la unidad doméstica había sido instituido por Dios y, por lo tanto, no podía ser una cuestión puramente personal o puramente emocional. "Una ejecución a conciencia de las obligaciones hogareñas –escribió William Gouge– puede considerarse una tarea pública."[110] Como el magistrado, el padre comandaba una multitud indócil; la sabiduría natural no sería suficiente para su tarea; necesitaría comprensión tanto "civil" como "piadosa". La paternidad era, por lo tanto, un cargo político y también una vocación; en ese cargo y esa vocación, el hombre poseía algo muy cercano a la soberanía. "El hombre debe ser considerado el oficial más cercano a Dios en la casa y, por así decir, el rey en su familia." Esta realeza, escribió William Perkins –que probablemente no conocía el trabajo de Bodin– implicaba que "el padre tenía autoridad para disponer del hijo".[111]

109 Dod y Cleaver, *Household Government*, *op. cit.*, sig. S_8 y S_8 reverso.
110 William Gouge, *Of Domestical Duties*, *op. cit.*, Londres, 1622, pp. 18, 442.
111 William Whately, *A Bride-Bush, or A Direction for Married Persons*, Londres, 1619, p. 89; Perkins, *Works*, *op. cit.*, II, p. 269; véase también Gouge, *Domestical Duties*, *op. cit.*, p. 263.

La soberanía familiar no debe, ciertamente, interferir con el poder del auténtico soberano político. No era una soberanía similar al señorío de tiempos feudales, cuando un barón o un señor hacían el papel de reyes en sus propias tierras. El padre de una familia puritana no era un señor con autoridad sobre un vasto territorio; era, en cambio, un magistrado que regía sobre hombres y lo hacía menos en beneficio de la familia –según la teoría– que como instrumento de Dios y del príncipe. Educaba a sus hijos para que fueran santos y ciudadanos. Aquí el puritanismo es comparable al antiguo humanismo, porque el Renacimiento también se había inclinado hacia la idea de una "educación civil".[112] Es probable que tanto los teóricos seculares del absolutismo como los calvinistas hayan oscurecido el sentido más amplio de un entrenamiento de esas características; el interés primordial de ambos grupos era la obediencia, pero su objetivo era igualmente "cívico". Bodin insistía en otorgar a los padres el poder de vida y muerte porque "los niños que tienen poco respeto por sus padres [...] tienden a desafiar fácilmente el poder de los magistrados".[113] Los escritores puritanos veían a la familia como un campo de entrenamiento para la disciplina religiosa y también para la obediencia política. Ambas, de hecho, iban juntas: "una familia es una pequeña iglesia y una pequeña comunidad –escribió Gouge– por medio de las cuales puede decidirse quiénes son adecuados para algún puesto de autoridad. [...] O es, más bien, una escuela en la cual se aprenden los primeros principios y fundamentos del gobierno y la sujeción".[114] La idea de la familia como escuela, así como la del Estado como nave revela nuevamente la motivación dominante de los puritanos, dirigida hacia objetivos que están más allá de las necesidades y los sentimientos de los hombres comunes o que, por lo menos, no coinciden con ellos.

El estricto compromiso paterno con estos propósitos divinos se veía suavizado en cierta medida por la solicitud materna, aunque también se exigía a las madres que disciplinaran a sus hijos: "La vara de la madre es algo muy suave; no quebrará ni hueso ni piel: pero con la bendición de Dios [...] quebraría el lazo que ata la corrupción al corazón".[115] La literatura puritana sugiere un cierto tratamiento sentimental del papel de la mujer como esposa y como madre. Un ejemplo, quizás, es la insistencia en que las mujeres ama-

112 Véase J. H. Hexter, "The education of the aristocracy in the Renaissance", en *Reappraisals in history*, Nueva York, 1963, pp. 45-70.
113 Bodin, *Six Books*, *op. cit.*, p. 13.
114 Gouge, *Domestical Duties*, *op. cit.*, pp. 17-18.
115 John Eliot, *The Harmony of the Gospels*, 1678, citado por E. S. Morgan, *The Puritan family*, Boston, 1944, p. 57.

manten a sus hijos.[116] Es probable que el nuevo enfoque, tanto como el énfasis en la soberanía paterna, haya tenido el efecto de fortalecer los lazos entre los miembros de la unidad familiar básica. Es imposible, de hecho, medir estos factores; más aun porque los puritanos eran extremadamente reservados y cautelosos, incluso sobre el tema del amor materno. Era necesario mantener una "debida distancia", advertía uno de los ministros, entre padres e hijos; "el cariño y la familiaridad engendran [...] falta de respeto".[117]

Sin embargo, el cariño y la solicitud materna eran, en otro sentido, actos de represión, que quizá suavizaban su impacto, pero profundizaban sus efectos. La serie de cartas escritas por lady Brilliana Harley, señora puritana, a su hijo en Oxford, entre 1638 y 1643, es una clara muestra de la conexión entre ambos. Lady Harley se preocupa incesantemente por la salud de su hijo; le pide encarecidamente que tome ciertos jarabes medicinales, espera que haga ejercicio diligentemente (pero que no se canse), desea inútilmente que evite ir a Londres: "mis pensamientos están contigo; ocúpate de mejorar tu tiempo. Londres es un lugar que embruja". A lo largo de sus cartas, su única ambición explícita es que Ned sea un "buen chico", y ése es el punto de toda su solicitud. "Mi querido Ned, mantén tu corazón por sobre el mundo." "Oblígate todos los días a un autoexamen; piensa en qué compañía has estado." "Ten cuidado de respetar el Sabbath." Todas las recomendaciones apuntaban a la disciplina y la preparación, como bien sabía su inteligente madre; acompañaban de manera directa el papel de maestro del padre puritano. Es posible, incluso, detectar en ellas la misma sospecha. Eran una "vara más suave", pero cumplían con el mismo propósito: el "buen chico" se convertiría en un buen ciudadano. "Ruego a Dios que te bendiga", escribió Lady Harley, poco antes de que su hijo ingresara al ejército parlamentario, "que seas capaz de brindar un servicio a tu país".[118]

IV

Una mujer que podía indicarle así el camino a su hijo también podía hacerlo con su esposo. Los escritores puritanos insistían en la inferioridad de la mujer y, sin embargo, reconocían en ella al santo potencial: "Las almas no tienen sexo", escribió Robert Bolton. "En su mayor parte, ambas son mas-

116 Dod y Cleaver, *Household Government*, *op. cit.*, sig. P_3, reverso.

117 Thomas Cobbett, *A Fruitful and Useful Discourse Touching the Honor due from Children to Parents and the Duty of Parents towards their Children*, Londres, 1656, p. 96.

118 *Letters of the Lady Brilliana Harley*, introd. de T. T. Lewis, Londres, 1854, pp. 8, 69, 101, 178, 180.

culinas."[119] El matrimonio entre dos santos sería una "unión espiritual" y no –en términos de Milton– "la satisfacción prescrita de un celo irracional".[120] La nueva concepción puritana de la mujer implicaba, por lo tanto, una nueva concepción del matrimonio. Basado en un contrato voluntario, estaba orientado, de algún modo, a "los placeres sanos y las mercancías rentables".[121] Esto haría mucho más importante la elección del compañero o de la compañera y –como aprendió luego Milton en carne propia– mucho más desastrosa una mala elección.

Los escritores puritanos no dejaban de enfatizar –y, al mismo tiempo, de socavar con sutileza– la autoridad de los padres para determinar esta elección.[122] El matrimonio era presentado cada vez más como un acuerdo voluntario entre dos individuos, en el que cada uno, por así decir, evaluaba la santidad potencial del otro. El acuerdo era un "contrato civil" y una "acción pública". Ya no era un sacramento; la ceremonia civil reemplazó el misterio religioso. El énfasis depositado en el vínculo secular y contractual tendía a desplazar a los dos individuos involucrados fuera del alcance de la conexión de la familia extendida. Las nuevas relaciones entre los miembros de una familia eran esencialmente legales y no generaban el mismo sentido de permanencia y estabilidad que el lazo sacramental y el sistema de conexión patriarcal. Había otras diferencias obvias entre una alianza de familias y un matrimonio de individuos; la más importante fue una pronunciada disminución de las obligaciones de parentesco en el segundo caso. Se hizo posible, o más aun necesario, discutir el matrimonio en términos de consentimiento original y, finalmente, de consentimiento permanente. Los contratos debían ser voluntarios, y el matrimonio voluntario no tardaba en generar romance en el amor matrimonial. "Debe haber un entrelazarse de los corazones antes del estrecharse de las manos, y conviene que lo haya."[123] El amor

119 Robert Bolton, *The Works*, Londres, 1631-1641, IV, pp. 245-246.

120 Milton, *Works*, ed. de F. A. Patterson *et al.*, Nueva York, 1932, III, parte II, p. 394.

121 Dod y Cleaver, *Household Government*, *op. cit.*, sig. K_{5-7}.

122 Véase Lawrence Stone, "Marriage among the English Nobility in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", en *Comparative Studies in Society and History* 3, 1961, pp. 182-206. Stone sostiene que el puritanismo era responsable en parte de la creciente libertad entre los niños. Al mismo tiempo, enfatiza las "amargas luchas familiares" que acompañaron el cambio (pp. 183-187). En general, los escritores puritanos tendían a otorgar considerable autoridad a los padres, pero les reservaban, por lo menos, un veto a los hijos; véase, por ejemplo, Thomas Gataker, *A Good Wife God's Gift*, Londres, 1637, p. 138.

123 Dod y Cleaver, *Household Government*, *op. cit.*, sig. V_5 reverso. Véase el tema del amor romántico como "ideología" de la familia conyugal en Talcott Parsons, *Essays in sociological theory pure and applied*, Glencoe, ILL, 1949, p. 241.

iba a reforzar el vínculo legal entre marido y mujer, pero no era necesario que se extendiera más allá.

Es evidente que esto puso en tela de juicio la soberanía política del padre. De este modo, los predicadores sugirieron uno de los temas principales de los novelistas de la clase media, que son, de alguna manera, sus sucesores. Pamela y Clarissa, aún desconocidas, eran los sujetos reales de los tediosos tratados sobre el gobierno de la familia. El poeta puritano George Withers ya había descrito en el siglo XVII la difícil condición del amor verdadero:

¿Puede haber un amigo con el poder
De separar dos corazones tan unidos como los nuestros?
Antes de dejar que tú lo hicieras, preferiría
Haberme separado de alguien más amado que mi padre.

Así cantaba la heroína de la *Fidelia* de Withers. Indudablemente, sus sentimientos hacían que las antiguas formas de diplomacia familiar se volvieran cada vez más difíciles: en el pasado, no había sido necesario tener en cuenta a los hijos con voluntad propia. O su voluntariedad nunca se había visto tan fortalecida por la piedad:

Pues aunque la voluntad de nuestro creador obliga
A cada hijo a aprender y conocer las mentes de sus padres,
Estoy también segura de que una deidad
No obliga a nada en contra de la piedad…
Y aunque los padres tienen autoridad
Para gobernar a sus hijos mientras son menores,
Sin embargo, nunca se les otorga poder tal
Como para ejercer la tiranía sobre ellos.[124]

La crítica de la concepción patriarcal de la unidad familiar, por lo tanto, hizo posible el romance entre los individuos. Por otra parte, los ministros tenían una concepción idealizada del amor que, por el momento, no les permitía ver los peligros que el romance le planteaba a la disciplina de la familia puritana. "Pueden tenerse afecto el hombre o la mujer que no rezan juntos –escribió un predicador– pero no amor."[125]

124 *The Poetry of George Withers*, ed. de Frank Sedgwick, Londres, 1902, I, p. 121; este poema se discute en H. J. C. Grierson, *Cross-currents in Seventeenth Century English literature*, Nueva York, 1958, pp. 150-151.

125 Whately, *A Bride-Bush*, *op. cit.*, p. 51.

La misma idealización religiosa funcionaba en la descripción puritana de las relaciones entre amo y sirviente. La sugerencia de los predicadores bien intencionados de que los sirvientes eligieran amos piadosos y se alejaran de los hogares impíos abrió otro ámbito de conflicto social menor, similar al ya abierto por la piadosa voluntariedad de los hijos. El enfoque puritano de estos problemas debe haber parecido un poco fantasioso en el siglo XVII; es probable que la mayoría de los sirvientes tuviera pocas posibilidades de elegir a sus amos. Sin embargo, si se suponía que la unidad doméstica debía ser una "pequeña comunidad" y una "pequeña Iglesia", sus miembros debían poseer necesariamente los mismos derechos de emigración y separación que muchos puritanos ya reclamaban en la sociedad mayor. Dod y Cleaver sugerían que los sirvientes debían "ser muy cuidadosos y no colocarse con ninguno [...] tan profano y malvado".[126] También los amos, si eran puritanos, debían cuidarse de los sirvientes profanos y malvados. Es difícil imaginar al señor y al sirviente intercambiando referencias piadosas. La búsqueda, la investigación cuidadosa, la decisión: todo esto muy nuevo. Milton, con su pesada seriedad moral, bien podría haber convertido el noviazgo en un procedimiento similar.

Entre los católicos, el matrimonio, celebrado como un sacramento, era un vínculo indisoluble. La unión física era comparada místicamente con la unión de Cristo con su Iglesia. Los protestantes, en general, negaban el sacramento e impulsaban la posibilidad del divorcio, por lo menos para el adulterio y el abandono, que rompían el vínculo natural y terminaban con la unión de manera efectiva. La auténtica prueba para la concepción puritana de la familia como sociedad y "pequeña comunidad", sin embargo, fue el divorcio por incompatibilidad, porque sólo rompía el vínculo social. La mayoría de los hermanos adoptó una posición conservadora sobre este punto: su intenso temor al desorden los convenció de que la conexión social debía ser permanente, aunque fuese desagradable. "Si pudieran separarse por sus desacuerdos –escribió Henry Smith– algunos convertirían la disputa en un bien; pero ahora será mejor que no actúen con beligerancia, porque la ley los dejará con las narices juntas hasta que el cansancio los haga dejar de pelear."[127] La posición a la que llegó, finalmente, Milton fue anticipada a fines de siglo XVI por William Perkins. El gran

126 Dod y Cleaver, *Household Government*, *op. cit.*, sig. Aa_7 reverso. Véase también el consejo del ministro puritano Nicolás Byfield a un joven aprendiz en Londres: que se negara a realizar tareas para su amo en el Sabbath; el tío del joven no estuvo de acuerdo. Este caso aparece citado por Louis Wright, *Middle-class culture in Elizabethan England*, Ithaca, Nueva York, 1935, p. 267n.

127 Citado en Powell, *Domestic Relations*, *op. cit.*, p. 75.

casuista puritano argumentó que el divorcio era posible por "manejos maliciosos" es decir, si "en la convivencia, exigen condiciones intolerables uno del otro".[128] Esto no permitía, en modo alguno, el divorcio en todos los casos en los que había falta de amor, pero fue un paso en ese sentido. Algunos escritores puritanos sugirieron, cautelosamente, que el divorcio también podría ser posible si surgían diferencias religiosas entre el marido y la esposa: presumiblemente esto rompía el vínculo espiritual. El miembro piadoso de la pareja debía esforzarse por lograr la salvación de su compañero o compañera, pero no era necesario que se esforzara indefinidamente.[129]

Estas concepciones, de hecho, hicieron de la familia una asociación voluntaria, aunque Perkins todavía seguía aferrado a una definición aristotélica de la "primera sociedad de la naturaleza" y, para complicar más la confusión, insistía en el mandato de Dios como única fuente de la autoridad paterna. El contrato y el divorcio, empero, hicieron de la familia una institución libre y lo hicieron –por lo menos en teoría– alrededor de cincuenta años antes de que la reorganización teórica del Estado alcanzara un punto similar. No obstante, tendría que pasar mucho más tiempo para que la teoría se convirtiera en práctica operativa.

V

La transformación puritana de la familia permanecía incompleta. Mientras los hijos nacieran en una familia, en vez de aparecer, voluntariamente, como colonos en una nueva tierra, la familia no podría convertirse en una sociedad sólo política. La conexión entre padres e hijos, por lo menos, era una conexión natural, y hasta Milton, el gran teórico del divorcio, se manejaba con torpeza respecto de la naturaleza. Si bien es cierto que los puritanos fallaron en su intento de transformar la familia en una pequeña comunidad basada íntegramente en el mandato y el consentimiento, es también cierto que hicieron imposible imaginar el Estado como una familia de otros tiempos basada en la naturaleza y el amor. Al llegar la revolución, cuando los panfletistas insistían en la paternidad mística del rey, la respuesta de los puritanos fue una negativa abrupta: "Un padre es un padre por generación [...] y es cabeza natural y raíz sin el libre consentimiento y el sufragio de sus hijos –escribió Samuel Rutherford–, pero un príncipe

128 Perkins, *Works*, *op. cit.*, III, p. 688. Nótese también la insistencia de Perkins en que el divorcio puede ser requerido tanto por el hombre *o* por la mujer "porque están igualmente vinculados el uno al otro", p. 690.

129 Milton adoptó esta posición, pero dejó cuidadosa constancia del desacuerdo de Theodore Beza, *Works*, III, parte II.

es un príncipe por los libres sufragios de la comunidad".[130] Herbert Palmer fue más allá, pasó de argumentar la libertad en el matrimonio a argumentar la libertad en la política: "El matrimonio es la institución de Dios [...]; sin embargo, no toda la humanidad está obligada al matrimonio, excepto para su propio bien y bienestar [...] Lo mismo sucede con el poder o el gobierno político".[131] No podía haber una inversión más completa de los términos del argumento de Filmer. Los hombres nacían libres, pensaba Palmer, no estaban sujetos a padres políticos, ni siquiera obligados a establecer gobiernos.

Sin embargo, en 1643, Palmer ya había superado, en gran medida, los argumentos de la literatura puritana sobre la familia. Los ministros mayores insistían sin cesar sobre la enorme importancia de los lazos familiares; trataban solamente de darles una forma que permitiera establecer su nueva disciplina en el hogar mismo. Instaban a todos los hombres a contraer matrimonio para que ninguno viviera fuera del alcance del gobierno de la unidad doméstica. Los mendigos vagabundos, escribió William Perkins, "eran una generación desleal y desgraciada". Al vagabundear, "los persigue la maldición de Dios [...] porque no se ubican dentro de ninguna familia".[132] En el gobierno de la unidad doméstica, los puritanos ponían el acento en las obligaciones religiosas y, una vez más, en el orden político. Los "deberes mutuos de marido y mujer", los "deberes de los padres con sus hijos": éstos eran los temas de los ministros. El amor tampoco podía haber aligerado, por sí solo, el pesado tono moral de las relaciones familiares puritanas.

Había, sin embargo, un hombre a quien los puritanos habrían librado de la obligación de pertenecer a una familia y que era, de hecho, un vagabundo. Era el santo en el exilio, que, en búsqueda del Evangelio, había roto todos los antiguos lazos y había dejado atrás padre y patria. Una figura como ésta aparecía en los escritos puritanos, como en la obra de Calvino y Beza, como un "forastero y peregrino" –nunca en su hogar en esta tierra, en viaje hacia su país celestial–. Es el cristiano, el héroe de la épica de Bunyan que sigue la luz brillante: "su mujer y sus hijos [...] lo llamaban para que regresara; pero se tapó los oídos con los dedos y siguió corriendo, mientras gritaba: ¡La vida! ¡La vida! ¡La vida eterna!".[133]

130 Rutherford, *Lex Rex*, *op. cit.*, p. 63. Véase también Milton, *Works*, *op. cit.*, VII, pp. 45, 279, sobre la conveniencia de dejarles la metáfora de la paternidad "a las musas".

131 Palmer, *Scripture and Reason Pleaded*, *op. cit.*, pp. 30-31.

132 Perkins, *Works*, *op. cit.*, III, pp. 71, 191.

133 John Bunyan, *Pilgrim's progress*, ed. de J. B. Wharey, Oxford, 1928, p. 11 [trad. esp.: *El progreso del peregrino*, Madrid, Cátedra, 2003].

Si bien los calvinistas describieron a este "forastero" con énfasis y habilidad literaria considerables, en la práctica, se sentían terriblemente incómodos con él. Su único hogar podría estar en el cielo; podría estar libre, de hecho, de los antiguos lazos: esto no era más que el resultado inmediato de la crítica puritana a la jerarquía, el organismo y la familia extendida. Pero la libertad, debe repetirse, no era el propósito del puritano, y el héroe puritano no era el santo "inestable". Representaba, por así decir, nada más que el punto inicial de la actividad piadosa; del mismo modo que el "hombre sin amo" de Hobbes representaba el punto inicial de la legislación social de fines del siglo XVI y principios del XVII. La disciplina religiosa, el gobierno de la unidad doméstica, la comunidad santa: todos éstos eran presentados como sustitutos de las formas tradicionales del orden y las relaciones. El forastero y el peregrino debían ser integrados nuevamente y obligados a glorificar a Dios como santos y como ciudadanos.

Todas las formas de la sociedad tradicional habían existido –o se creía que habían existido– por naturaleza. Las formas sustitutas que proponían los puritanos, en cambio, habían tenido que ser creadas. La cosmología y la sociología calvinistas, por lo tanto, comprometieron a los ministros y a sus seguidores laicos a la tarea dura y, a menudo, peligrosa de la invención política. Su propia experiencia los llevó, como se verá, a la misma tarea.

6
El nuevo mundo de disciplina y trabajo

I

En el momento del ataque puritano, las ideas políticas tradicionales de jerarquía, organismo y patriarcado ya no describían con precisión ni al gobierno ni a la sociedad ingleses. Hubo un largo proceso de cambio social y económico –del cual el puritanismo mismo fue parte activa– que fue volviendo irrelevantes las ideas y los símbolos antiguos. Las guerras civiles de la época del "feudalismo bastardo", el desarrollo del absolutismo de los Tudor, la destrucción de la Iglesia católica, el proceso gradual pero continuo de cercamiento, el rápido crecimiento económico de fines del siglo XVI, la revolución del siglo XVII, fueron otras tantas etapas en la transformación de la sociedad feudal tradicional en un orden social moderno. En el curso de esta transformación, los hombres se enfrentaron a problemas nuevos y dramáticos, síntomas del colapso de antiguas creencias y la disolución de antiguos lazos. Estos síntomas se resumen de manera más clara en la aparición del "hombre sin amo", extraño al mundo feudal, vagabundo y delincuente, héroe de la nueva picaresca. Estos campesinos desarraigados, soldados desbandados y sirvientes despedidos eran –a los ojos de sus compatriotas sobrios, prósperos y temerosos– los villanos más odiados de la época, portadores de las enfermedades sociales de la violencia y el crimen.[1] En conjunto, sin embargo, su desesperación, las crueles dificultades que les planteaba su existencia, su actividad revoltosa y, a veces, rebelde no produjeron una crisis total en ningún momento en particular. A lo largo del extenso período de transformación social, hubo un fuerte trasfondo de actividad más rutinaria, de acumulación y bajas pérdidas, de

1 Véanse C. J. Ribton-Turner, *History of vagrants and vagrancy*, Londres, 1887; Sidney y Beatrice Webb, *English local government: English Poor Law history: Part I. The old Poor Law*, Londres, 1927, pp. 23 y ss., 42 y ss.; W. K. Jordan, *Philanthropy in England 1480-1660*, Londres, 1959, pp. 78 y ss.

prosperidad con complacencia y arrogancia moral. Mantener la rutina tuvo, sin duda, algún costo para los nervios; el gobierno Tudor estaba tan vigilante y tan tenso como hubiera podido desear cualquiera de los santos calvinistas. Los nuevos problemas requerían vigilancia constante y se manifestaron en una larga serie de crisis menores que eran, en su mayoría, el resultado del desplazamiento agrario, motivo de los esporádicos esfuerzos legislativos de los primeros Tudor, que condujo, finalmente, a las grandes compilaciones del reinado de Isabel. La legislación y la fuerza gubernamental reforzaban, cada vez más, un orden que aún era defendido como natural. Legislación y fuerza gubernamental actuaron, sin embargo, a la manera de un marco más o menos estable, dentro del cual los lentos procesos de cambio social continuaron abriéndose camino.

En la literatura de la época, había una intensa conciencia de mutabilidad, peligro y –en los períodos jacobino y carolino– decadencia. Mientras que los preámbulos a los estatutos Tudor acentuaban la permanente amenaza del desorden social, los escritores y los dramaturgos exploraron con nueva intensidad las vicisitudes de la vida privada porque, entonces, esa vida se vivía, en gran medida, fuera del estable mundo rural del antiguo orden. En una recopilación de mediados del siglo XVI, como *Mirror for Magistrates*, la rueda de la fortuna sólo parecía girar para unos pocos: los que tenían poder o estatus de príncipes por su cuna, por una parte; los usurpadores audaces, por otra.[2] Las personas privadas todavía podían vivir tranquilas, a pesar de las dramáticas luchas de príncipes y simuladores. Medio siglo más tarde, las cosas ya no eran así; la rueda giraba para todos. Ben Jonson pensaba:

> Vemos estos cambios a diario: las bellas tierras
> Que eran de los clientes son ahora de los abogados;
> Y esas ricas mansiones de Taylor, el dueño de casa,
> Solían estar cubiertas de más madera que la yarda
> Por la cual fueron medidas para su última compra,
> La naturaleza tiene estas vicisitudes.[3]

2 *The mirror for magistrates*, ed. de L. B. Campbell, Cambridge, Inglaterra, 1938, p. 87: "En el cargo mayor, acaecen los mayores problemas./ Los que más poseen son siempre los más contrariados,/ En los mares más grandes se levantan fácilmente fuertes tempestades,/ Los colores más frescos pierden más rápidamente su tono…".

3 Ben Jonson, *The devil is an ass*, II, i [trad. esp.: *El demonio es un asno*, en Ben Jonson, *Teatro*, Buenos Aires, Hachette, 1958].

Es probable que descripciones como ésta tendieran a exagerar los cambios reales que se estaban produciendo, pero eran, en sí mismas, un elemento importante en todo el prolongado proceso de transformación.

Los problemas sociales de relevancia más inmediata para el estudio del puritanismo son de cuatro clases. Primero, el problema de la "despoblación" rural, el vagabundaje y la pobreza extendida (un historiador moderno habla de pobreza "asiática").[4] La dislocación de quienes se desempeñaban en la antigua sociedad rural –causada tanto por el rápido crecimiento de la población como por los cercamientos y la cría de ganado lanar– arrojó a miles a los caminos, convirtiéndolos en mendigos vagabundos. Durante más de un siglo, estos mendigos formaron, literalmente, un grupo social definido, alienado en pleno del mundo del trabajo cotidiano en cuyos márgenes vivían; tuvieron hijos que buscaron sacar el mayor provecho posible de su desgracia y, para horror de los ministros piadosos, convirtieron la mendicidad en una profesión y en un modo de vida. Otros, desplazados de los campos, se volcaron hacia las ciudades y los municipios, donde quedaron sujetos a las calamidades de la depresión y el desempleo urbano.[5]

Segundo, el problema de la rápida urbanización (por lo menos, en Londres) con la consiguiente intensificación de los peligros de la peste y los incendios y sus efectos –aun más importantes– sobre el corporativismo medieval, sobre la antigua comunidad burguesa, extremadamente integrada y bien gobernada. La población de Londres creció enormemente; es probable que se hubiera triplicado, entre la asunción de la corona por parte de Isabel y la muerte de Jacobo; en esta última fecha excedía, de hecho, las 300.000 almas. La vieja ciudad floreció de manera impresionante a pesar de las grandes pestes de 1603 y 1624 que, entre ambas fechas, dejaron un resultado de 65.000 habitantes muertos en la ciudad.[6] El crecimiento total de la población fue consecuencia de la emigración desde el campo, que trajo a Londres a nuevos hombres que las instituciones civiles existentes no podían absorber. Muchos se instalaron en los suburbios y en áreas marginales de la antigua ciudad, donde estaban libres del control de los magistrados londinenses y de los poderosos gremios, pero también menos protegidos que los ciudadanos londinenses en tiempos de depresión, hambruna o peste. A juzgar por la lite-

4 R. H. Tawney, *The agrarian problem in the Sixteenth Century*, Londres, 1912. Sobre el tema de la pobreza "asiática", véase Peter Laslett, "The world we have lost", en *The Listener*, 14 de abril de 1960, p. 649.

5 Hay un excelente resumen del material existente sobre la pobreza urbana en el siglo xvi en Jordan, *Philanthropy*, *op. cit.*, pp. 66 y ss.

6 H. F. Wilson, *The plague in Shakespeare's London*, Oxford, 1927, apéndice ii, pp. 209 y ss.

ratura, el delito florecía en los suburbios; de hecho, los londinenses nunca habían experimentado un crecimiento semejante del delito. Los suburbios no eran "más que cuevas oscuras para adúlteros, ladrones, asesinos y cualquier otro causante de problemas", escribió Henry Chettle en 1591. En esta ciudad de rápida expansión, ya eran muy conocidas todas las formas de explotación urbana, los alquileres abusivos, la especulación. De hecho, Thomas Hobbes pensaba que la vida urbana y sus peligros eran suficiente validación para su teoría de la guerra de todos contra todos.[7] Sin embargo, el puritanismo floreció, incluso, en la ciudad y, especialmente, en los suburbios: a menudo se menciona a inmigrantes recientes como miembros de grupos religiosos sectarios en los registros de la corte del obispo.[8] Despojados de la solidaridad de las aldeas, desorientados en las grandes multitudes, muchos hombres deben de haber encontrado solaz en la fe puritana y hasta en la disciplina puritana. Otros recién llegados, sin embargo, se desplazaban sin rumbo fijo por la populosa ciudad; eran la base permanente de la turba y la preocupación constante de la autoridad tradicional, que, a veces, intentaba arrojarlos de la ciudad; otras, procuraba evitar que ingresaran.

En tercer lugar, estaba el problema del vacío religioso que habían dejado la lenta decadencia y, luego, el colapso abrupto de la antigua Iglesia. En una fecha relativamente temprana, el puritanismo comenzó a llenar ese vacío, tanto en Londres como en el campo. Sin embargo, bien entrado el siglo XVII y a pesar de lo que un escritor ha llamado la "reconstrucción" del anglicanismo, había muchas parroquias sin ministros y con iglesias deterioradas, y había muchos hombres despojados tanto del liderazgo espiritual como de las actividades religiosas tradicionales. Aparentemente, en el transcurso de la última parte del siglo XVI y la primera del siglo XVII, se produjo un lento eclipse de la vida parroquial, tan vigorosa en el pasado –las fiestas, los bailes, la cerveza doméstica– causado en parte por la desaparición de la antigua fe, pero también por la transformación de la parroquia en una unidad administrativa que llevaron a cabo los Tudor.[9] Una vez más, el puritanismo les proporcionó a muchos hombres actividades sociales y espirituales alternativas.

7 Valerie Pearl, *London and the outbreak of the Puritan Revolution: City government and national politics: 1625-1643*, Oxford, 1961; se cita a Chettle en la p. 38. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. de Michael Oakeshott, Oxford, 1960, pp. 82-83 [trad. esp.: *Leviatán, o, la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México, FCE, 1980].

8 Champlin Burrage, *The early English Dissenters in the light of recent research: 1540-1641*, Cambridge, 1912, II, p. 27; Pearl, *London*, *op. cit.*, pp. 40-42.

9 Sidney y Beatrice Webb, *Old Poor Law*, *op. cit.*, pp. 11 y ss.; Mildred Campbell, *The English yeoman under Elizabeth and the Early Stuarts*, New Haven, 1942, p. 301.

Finalmente –y, en cierto sentido, incluyendo a todos los anteriores– se presentaba el problema básico de la organización social, consecuencia de la disolución o interrupción de los sistemas señoriales y parroquiales, el fin de la "organización doméstica" rural, la desaparición de las confraternidades y el debilitamiento de los lazos de los gremios, el aumento en la tasa de movilidad social y geográfica, la creación de la masa urbana y el submundo urbano.[10] ¿Cómo podría reorganizarse a los hombres, vincularlos en grupos sociales, reunirlos para que ejercieran la actividad cooperativa y recibieran sustento emocional? En respuesta a estas preguntas, en el transcurso de los siglos XVI y XVII surgieron muchas formas nuevas de organización y de relación, muchas teorías de contrato y pacto. Gran parte de la literatura de ese período, en forma de tratados, está constituida por el debate sobre la naturaleza exacta de las nuevas organizaciones y de la congregación puritana en particular. La intensidad y el grado de detalle de la discusión y el fervor de la polémica parecen, entonces, pedantes y hasta ridículos; sugieren, sin embargo, el carácter revolucionario del debate en el cual parecían estar en juego cuestiones de enorme importancia; ninguna distinción era, por lo tanto, demasiado exquisita; cada punto requería de un compromiso de igual plenitud.

Desde la *Utopía*, de Tomás Moro, a los tratados utópicos y milenaristas del período revolucionario, estos problemas eran la preocupación fundamental de los pensadores sociales y religiosos. Estadistas, teólogos y, luego, "predicadores mecánicos" intentaron resolverlos de maneras diversas y, por cierto, intentaron aprovecharlos en beneficio propio. La literatura puritana representa uno de los esfuerzos más significativos por hacer ambas cosas: "El pueblo de Dios, tanto como los hombres mundanos, tiene sus momentos para pescar en aguas agitadas". El primer esfuerzo de los santos fue una polémica radical y sostenida en defensa de una nueva "disciplina", lo cual sugiere rápidamente cuál era la naturaleza de las aguas agitadas en las cuales esperaba pescar el pueblo de Dios. "Los que sólo consideran a Calvino como teólogo –escribió Rousseau en *El contrato social*– "no conocen bien la extensión de su genio."[11] Lo mismo puede decirse de

10 Sobre la decadencia de la "organización doméstica", véase el tratado contemporáneo de Gervase Markham (?), *A Health to the Gentlemanly Profession of Servingman*, Londres, 1598, reimpr. en Roxburghe Library, *Inedited Tracts*, Londres, 1868. Sobre los gremios, véase George Unwin, *The guilds and companies of London*, Londres, 1909.

11 Jean-Jaques Rousseau, *The social contract*, trad. de G. D. H. Cole, Nueva York, 1950, p. 39n [la cita corresponde a la edición en español.: *El contrato social*, en *Obras selectas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1959, Libro II, cap. VII, p. 877].

los predicadores puritanos: ellos también eran futuros legisladores y –a semejanza tanto de Calvino como de Rousseau– su esfuerzo legislativo tenía como objetivo reemplazar un orden decadente y regenerar a los hombres "malvados".

Si bien sus planes constructivos eran una respuesta al cambio económico y social, no constituían, sin embargo, una teoría social y económica en términos modernos. Los puritanos se enfrentaron a un desorden y una confusión cuyas causas materiales particulares casi no necesitaban conocer: no esperaban nada más, nunca partieron del presupuesto de la armonía orgánica. La teología calvinista ya reflejaba la nueva realidad social y sugería una explicación general: de la actividad de hombres caídos, inquietos, lujuriosos y desobedientes no podía resultar nada más que el desorden. Cuando un puritano miraba en derredor a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, veía, por todas partes, la obra del antiguo Adán: disputa, confusión, movimiento, contradicción, revuelta, fraude, codicia. Éste era, por lo menos, el mundo que describía con un grado de aprensión y temor cuyo poder de convicción se mantiene hasta hoy. El mismo temor desencadenó en Hobbes la búsqueda del poder absoluto. El Dios calvinista, empero, ya ejercía ese poder y lo ejercía con el mismo celo que el Dios de los judíos. Los puritanos, en cambio, buscaban súbditos obedientes y escrupulosos, hombres regenerados, los santos voluntariosos del pacto. Encontraron –o crearon– hombres como ésos; su éxito en esta tarea fue, en parte, lo que determinó que el poder hobbesiano no fuera necesario en Inglaterra.

II

Nada es más común –ni finalmente más cansador– en la literatura de los siglos XVI y XVII que el tratado moralizante o el sermón (o la obra de teatro) donde se puntualizan maliciosa y detalladamente los pecados de los ingleses de la época, y rara vez se los satiriza con éxito. No fue una época complaciente, aunque bien puede objetarse que las descripciones de los vicios londinenses son demasiado vívidas y entusiastas como para ser tomadas con seriedad como intentos moralizantes; también tenían valor comercial. En general, sin embargo, la literatura era razonablemente seria, incluso piadosa y, a veces, como en los sermones de los primeros predicadores protestantes, llegaba a ser poderosa y conmovedora. Se sabe bien dónde recaía el mayor peso de la crítica: los evangelistas audaces, como Latimer y Hooper, predicaban contra el cercamiento y los alquileres abusivos, contra la nueva actitud de los propietarios, a quienes acusaban de

codicia;[12] los panfletistas comerciales como Greene y Marston "azotaban" a los jugadores, prostitutas, proxenetas y estafadores del submundo londinense;[13] los dramaturgos jacobinos atacaban los planes ambiciosos del "proyectista",* el nuevo capitalista con su "teoría urbana":

> La naturaleza envió al hombre al mundo (solo),
> Sin compañía alguna, pero para cuidar de uno,
> Y eso haré.[14]

Virtualmente todos los críticos lamentaban la movilidad, cada vez mayor, de los grupos sociales más bajos y se burlaban de la ostentación del *nouveau riche* y de la elegancia afeminada y amanerada de la corte.

Este flujo estable de crítica plañidera –a veces, diatriba brillante; otras veces, análisis ingenuo, pero en su mayor parte, nada más que una especie de charla convencional– acompañaba la actividad legislativa de los Tudor. La literatura moralista compartía con las secciones menos exigibles de la legislación del siglo XVI una tendencia a volver al mundo estable y benevolente de la tradición. Contra todos los pecados de sus contemporáneos –la nueva codicia, la explotación de los pobres, la lujuria por los títulos, el interés por la moda–, los escritores, predicadores y legisladores elevaban la imagen de la antigua Inglaterra donde los señores paternales y los servidores sólidos, pero deferentes, vivían en armonía, y las limosnas fluían generosas. La Inglaterra medieval de la mitología conservadora tuvo sus orígenes en el siglo XVI; su aparición en ese momento ya indicaba una considerable falla de la memoria, lo que, a su vez, sugiere un período bastante largo de cambio social.

El mito de los buenos tiempos pasados es probablemente la forma más inocente de crítica social; precisamente por esa razón, está sujeto a un amplio espectro de interpretación y uso. Hasta los escritores puritanos, por ejemplo, dejaron que su imaginación se tentara con la nueva mitología, aunque la sociedad tradicional adquirió en sus manos un tono espartano

12 Helen C. White, *Social criticism in popular religious literature of the Sixteenth Century*, Nueva York, 1944, especialmente caps. III y IV.

13 Greene, *A Looking Glass for London and England*, Londres, 1594, reimpr. Oxford, 1932; véanse también sus libros "para cazar estafadores". Marston, *Scourge of Villainy*, Londres, 1599.

* Especie de antecesores de los actuales expertos en inversiones financieras. [N. de la T.]

14 Thomas Dekker, "If it be not Good, The Devil is in it", en *Dramatic works*, Londres, 1873, III, p. 324; citado en L. C. Knights, *Drama and society in the age of Jonson*, Londres, 1939, p. 243.

poco creíble. Los hombres de tiempos pasados, pensaba Philip Stubbes, eran "diez veces más duros que nosotros". Con sus vestimentas toscas y su modo sencillo, eran más sanos y más fuertes que los súbditos degenerados de Isabel.[15] Los escritores conservadores enfatizaban, con mayor frecuencia, las características benevolentes y bondadosas del antiguo orden jerárquico: el amor verdadero entre amos y sirvientes, la generosidad y la liberalidad de la alta burguesía rural; la lealtad de los campesinos terratenientes.[16] En todos los escritores, estaba presente el tema de la simplicidad y la bondad primitivas; predominaba incluso en el aristocrático género pastoral, aunque una vez que se hizo sentir el impacto de los estilos francés e italianizado, la simplicidad rural se convirtió en una especie de convención, paradójicamente elaborada y artificial. En manos puritanas, llegó a describir un rigor y una virtud renovados. La antigua tradición puede resumirse en las palabras de un escritor anónimo de 1568, que declaró con solemnidad que los caballeros tenían por costumbre:

> alimentar a muchos y dejarse alimentar por pocos, salir rara vez camino a Londres, pero ser visitados a menudo en sus propias casas, tener sus cocinas humeantes llenas de comestibles, sus establos llenos de caballos, sus guardarropas llenos de arneses más que de prendas de seda, sus salones llenos de hombres, sus habitaciones llenas de combustible y pocos perfumes.[17]

Los ministros puritanos se incorporaron con entusiasmo al ataque contra la seda y el perfume. Hasta se unieron a la crítica tradicional de los moralistas contra la riqueza privada y los hombres que "piensan que pueden hacer lo que quieren con lo suyo". Sin embargo, modificaron una vez más el tono de la acusación; el mito de la antigua Inglaterra pasó de ser un relato de hospitalidad jovial a ser uno de virtud estricta y patriótica. Thomas Scott, ese luchador original e industrioso que publicó alrededor de veintitrés panfletos en cinco años (1620-1624), en un esfuerzo decidido por forzar un nuevo enfrentamiento con España, vio a la antigua Inglaterra como el hogar de generosos guerreros. Eran, por cierto, hombres diferentes de "los monopolistas y mejoradores de nuestra tierra, de los laicos que explo-

15 Stubbes, *Anatomy of Abuses*, Londres, 1583, reimpr. F. J. Furnival, Londres, 1897, p. 54.

16 Markham (?), *A Health*, p. 113; Anónimo, *The English Courtier and the Country Gentleman*, Londres, 1586, reimpr. en Roxburghe Library, *Inedited Tracts*, Londres, 1868, pp. 34 y ss.

17 Anónimo, *The Institution of a Gentleman*, Londres, 1586, sig. C_1.

tan tierras de la Iglesia, que se aprovechan de la Iglesia y el Estado". Hoy, escribió Scott, "todas nuestras posesiones privadas están repletas de esos monstruos cuya raza surgió de la escoria perezosa de la nobleza falsa que, ostentando con ocio las armas adquiridas por sus diligentes predecesores como estandartes de algún logro honorable, causan oprobio a sus antepasados". Un verdadero caballero preferiría luchar a "vivir en el ocio, familiarizándose con todas las costumbres afeminadas y los placeres reblandecientes […] no se llama a ningún consejero, sino al paje, al sirviente y al cochero; no se ejerce ninguna acción sino las guerras cortesanas […] no se ve otro enemigo sino al que presenta el escenario".[18]

En una crítica tal, están entrelazados inseparablemente elementos de lo viejo y de lo nuevo, sugiriendo, por su propia confusión, el dilema del hombre atrapado en un proceso de rápido cambio social. En los escritos puritanos, hay una especie de utopismo nostálgico que compite a empujones con el celo por la reforma o –como en el caso de Scott– con la guerra piadosa. No hay escrito en el que se confundan más perfectamente nostalgia y celo que la obra de Henry Crosse *Virtue's Commonwealth*, de 1603, cuyo título apunta al futuro Estado puritano. Crosse era conservador, desautorizaba categóricamente a "quienes critican la disciplina presente", pero sus ideas bien pueden ser catalogadas de puritanas.[19] *Virtue's Commonwealth* fue una conferencia sobre los peligros de la riqueza, típico producto de un moralista que reaccionaba con disgusto a la súbita riqueza de su sociedad. El dinero y el ansia de dinero, pensaba Crosse, ponía a los hombres en movimiento, los sacaba de sus antiguos hogares y de sus vocaciones estables, los atraía a las ciudades causantes de corrupción. Demasiados hombres "abandonan los límites de su vocación […] y caen en una vida de vagabundeo o intentan aquello para lo que no tienen habilidad". "Vemos cómo hombres de buena posición e intelecto se esconden en los rincones, viven en forma privada […] se apretujan en ciudades [y] suburbios […] van y vienen de un alojamiento a otro." Volvió a evocar la imagen de una sociedad rural donde "los hombres vivían con los suyos […] mantienen buenas casas y no eran apoyo menor de los lugares donde vivían".[20]

"De nuestra concepción del pasado –escribió Thomas Hobbes– hacemos un futuro."[21] La concepción de Crosse, sin embargo, no estaba a la

18 Thomas Scott, *The Belgick Pismire*, Londres, 1622, pp. 27-28; véase Scott, *The Highwyas of God and the King*, Londres, 1623.
19 Henry Crosse, *Virtue's Commonwealth*, Londres, 1603, sig. N_3, reverso.
20 *Ibid.*, sig. I y I_4 reverso.
21 Thomas Hobbes, "Behemoth", en *English works*, ed. de W. Molesworth, Londres, 1839-1845, VI, p. 259 [trad. esp.: *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992].

altura de la tarea. La virtud que exigía, como la reforma moral de los ministros puritanos, requería más que la hospitalidad y las "buenos casas" del país que recordaba. Por otra parte, la preocupación principal de Crosse no era la decadencia del antiguo orden, sino la realidad dura y contemporánea del desorden: no era nostalgia lo que impregnaba su trabajo, sino aprensión. Su preocupación era comparable a la de cualquier ministro cuando se enfrentaba con la exuberancia, la desesperación, la despreocupada energía de la ciudad renacentista. Se unió, por lo tanto, al ataque puritano contra el teatro, no tanto porque las obras fueran "escandalosas" e inmorales, sino porque presentarlas era ocasión para revueltas e integraban el público "en su mayor parte las personas más lascivas del país [...] una generación sucia". Estas mismas personas eran incapaces de prestar atención "en una lectura o un ejercicio sagrado". Crosse también siguió a los ministros puritanos en su denuncia de las grandes casas feudales y renacentistas. Los padres que "ubicaban a sus hijos como sirvientes", pensaba, les causaban un gran daño; entre cortesanos y pajes, sólo aprendían vicios, trabajaban muy poco y su único entretenimiento era la juerga. Frente a esto, Crosse elevaba la imagen de la familia puritana donde el padre, con severidad, entrenaba a sus hijos en los hábitos de trabajo. "Todos deben aplicarse a alguna tarea honesta y decorosa, y no deben mortificar a sus sentidos con el ocio."[22] Esto tiene muy poco que ver con una invocación a la vida rural tradicional.

Crosse tenía concepciones bastante típicas: fueron repetidas, de una u otra manera, por otros hombres, hombres moderados, que no estaban preparados para identificarse con los puritanos. Encontraron su eco, por ejemplo, en el *Basilikon Doron* [Legado del rey] del rey Jacobo, un libro cuyo tono un tanto laborioso no parece referirse al futuro caballero ni, de hecho, a los propios cortesanos de Jacobo. La insistencia del rey en la necesidad del ejercicio físico y de la actividad "para desterrar el ocio" tocaba el tema central de la crítica social puritana y acentuaba, una vez más, la naturaleza de la incomodidad puritana con las tardes en el teatro, los días de apoltronarse y "servir en la corte" en las grandes casas.[23] Los ministros puritanos, empero, llevaban esto mucho más allá. Buscaban una disciplina mucho más rígida de la que pudiera haber imaginado el rey Jacobo, y esta misma rigidez los separó de cualquier tipo de nostalgia por las antiguas costum-

22 Crosse, *Virtue's Commonwealth*, *op. cit.*, sig. P_2, S_3 y S_3 reverso.
23 *The Political Works of James I*, ed. de Charles McIlwain, Cambridge, MA, 1918, pp. 48-49. Véase la discusión de esta literatura en W. L. Ustick, "Advice to a son: A type of Seventeenth Century courtesy book", en *Studies in Philology* 29, 1932, pp. 409-441.

bres. Llegaron a ver, de hecho, que el ocio que tanto detestaban había sido una enfermedad del propio antiguo orden y, por lo tanto, le volvieron completamente la espalda a la mitología tradicionalista. El ocio era la marca tanto de las casas feudales y la Iglesia católica como de la ciudad de Londres, en constante crecimiento. La indolencia habitual de monjes, sirvientes y señores "totalmente entregados a la caza y al halconismo" sólo se había visto complementada por el nuevo "caos" de mendigos, vagabundos y pobres, desempleados o subempleados. Todos éstos eran hombres que no "se aplicaban" a una tarea honesta; la frase de Crosse sugiere la naturaleza voluntarista del ideal puritano y separa con claridad ese ideal de la conducta más natural y sentimental en esencia a la que instaba el moralista tradicional.[24]

La exigencia puritana de actividad continua, organizada y metódica –para desterrar el ocio– fue una reacción a la ruptura de la estabilidad rural y (al igual que en Crosse) a la súbita aparición del hombre urbano móvil. Pero no fue una reacción en términos tradicionales. Fue, de hecho, parte del complejo proceso mediante el cual los ingleses de su tiempo se ajustaron a los cambios que estaban sucediendo en la sociedad. Mientras que los moralistas se explayaban con mórbida fantasía sobre la inevitabilidad de la vicisitud y la decadencia, recordando con tristeza las antiguas virtudes de la moderación y la mesura, los escritos puritanos tomaron otro rumbo. Los ministros sugirieron la posibilidad literal de "excluirse" del mundo del ocio y la confusión. Estaban libres de nostalgia, por lo tanto, podían enfrentarse de manera directa y personal con los signos visibles del desorden: hombres sin trabajo en las ciudades, multitudes ruidosas abriéndose paso en las calles, vagabundos en los caminos rurales, grandes casas llenas de hombres ociosos y alegres. Con el intenso malestar moral de los virtuosos y nobles, los puritanos buscaron desesperadamente separarse del caótico estado de pecado que imaginaban en derredor.[25] Éste era, en verdad, el propósito central de su autodisciplina y su búsqueda de la "buena compañía". También deseaban, empero, con un fervor que superaba con claridad el de Crosse y el rey Jacobo, crear una sociedad en la cual el orden piadoso fuera lo normal y el pecado no fuera una actividad posible. Los puritanos sentían dentro de sí mismos –santos sin lugar a dudas y a menudo

24 Véase el resumen del trabajo de los moralistas de la época jacobina en Knights, *Drama and society*, *op. cit.*

25 La idea de separarse de los malvados impregna, incluso, la literatura sobre el matrimonio y la amistad: véase, por ejemplo, Baxter sobre el tema "Beware of the company of the ungodly", en Richard Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, Nueva York, s/f, pp. 188 y ss.

hombres enjundiosos– la fuerza y la energía necesarias para controlar la maldad humana, trascendiendo, incluso, el mundo del pecado y distinguiéndose de sus miembros menos afortunados. Buscaron crear una nueva disciplina mediante tres métodos diferentes de control, que serán considerados, entonces, con cierto grado de detalle: el primero se revela en la doctrina puritana de la vocación, el segundo en el sistema congregacional y el tercero en la teoría de la magistratura.

III

Después de rememorar las virtudes guerreras de los ingleses medievales, Thomas Scott se volvió, abruptamente, hacia las virtudes más contemporáneas de los calvinistas holandeses. Enfatizó su *industriosidad*: hacía muy poco que la palabra había adquirido un tono casi religioso que sugería aplicación celosa y esmerada.[26] "No hay ningún mendigo, o sólo hay unos pocos", escribió Scott. "Pues, de hecho, cada hombre trabaja y depende sólo de sí mismo [...] su dieta es sencilla, todos los días no son días de fiesta. [...] Sí, toda su vida no parece más que un abstenerse de lo superfluo." La imagen del holandés industrioso, cuyas loas cantaron muchos ministros exiliados, fue reemplazando gradualmente a la del señor patriarcal y la del sólido campesino terrateniente. Los puritanos descubrieron una utopía de hombres sin ocio. El comportamiento práctico de los comerciantes y artesanos holandeses (un escritor incluyó al pescador "diligente") no sólo aseguraba la estabilidad y el orden de la sociedad, sino que, también, los señalaba como pueblo piadoso.[27]

Esta nueva concepción del trabajo así como la violencia retórica de la crítica del ocio que la acompañaba formaron la base concreta del repudio puritano del antiguo orden. Dios honraba a los hombres como honraba a los ángeles: de manera proporcional a su "funcionalidad", es decir, al celo con que se aplicaban, a su habilidad y eficacia. Y organizaba a los hombres como organizaba a los ángeles: mediante una división del trabajo, en una cadena de mando. *Todos los hombres deben trabajar*, caballeros y vulgo, por igual. Los hijos de la alta burguesía, sin entrenamiento en una "buena

26 *Oxford English Dictionary, s. v.*: industry, industriousness [industria, industriosidad].

27 Scott, *The Belgick Pismire*, *op. cit.*, pp. 50 y ss., 75, 80. Sobre Holanda como modelo, véase Raymond Stearns, *Strenuous Puritan: Hugh Peter, 1598-1600*, Urbana, ILL, 1954, pp. 307, 309-310, 370-371; también Stearns, *Congregationalism in the Dutch Netherlands*, Chicago, 1940, p. 76. El tributo al pescador holandés se encuentra en Tobias Gentleman, *England's Way to Win Wealth*, Londres, 1614, pp. 10-11.

ocupación", escribían los ministros Dod y Cleaver, eran "los comerciantes de la semilla de todo mal en nuestro país".[28] Los hombres ociosos eran rebeldes; en las casas que los albergaban no existía el gobierno familiar ni se servía a Dios. "El honor y el culto no residen en tener muchos sirvientes –había escrito Crosse– ni [en] cabalgar con una gran tropa."[29] El tema se repite, con frecuencia, en la literatura puritana; está muy alejado del feliz recuerdo del escritor anónimo de 1568: establos llenos de caballos, salones llenos de hombres. Fue inevitable que los puritanos se encontraran atrapados en un incisivo ataque contra las clases ociosas y sus ideas tradicionales de servicio, honor y recreación. Los santos industriosos tendían a separarse tanto de los ricos ociosos como de quienes eran mantenidos por los ricos: sirvientes, ex soldados, actores, mendigos y la multitud de pobres urbanos que buscaban empleo ocasional; todos agrupados constituían la "generación sucia" de Crosse.[30]

Los puritanos descubrieron en el trabajo el elemento primordial y elemental de la disciplina social, la clave del orden y la base de toda moralidad ulterior. William Whately enfatizó la importancia de mantenerse ocupado si se deseaba evitar el adulterio: "pues el esfuerzo en la vocación consumirá gran parte de la nutrición superflua que brinda sustancia a este pecado. Hará que la sangre y el espíritu se vuelvan en otro sentido".[31] Pero el trabajo era algo más que esta forma obvia e inadecuada de disciplina doméstica; también era la actividad de autoafirmación de los piadosos. Los santos se distinguían de la masa desordenada de los mundanos por su industria y su diligencia: su industria *revelaba* su santidad, tanto a ellos como a sus congéneres. La antigua teoría católica de las buenas *obras* se transformaba aquí en una teoría protestante de la buena *obra*: la diferencia no radicaba en la eficacia, sino más significativamente en la naturaleza de la actividad requerida.[32] "El *trabajo* del hombre", escribió el minis-

28 Robert Cleaver y John Dod, *Household Government*, Londres, 1621, sig. P_6 reverso y P_7.

29 Crosse, *Virtue's Commonwealth*, *op. cit.*, sig. S_3.

30 Véase la lista confeccionada por Richard Baxter de los hombres que mantenía el rey en 1642: señores, mendigos e inquilinos serviles; *Reliquiae Baxterianae*, ed. de M. Sylvester, Londres, 1696, p. 30.

31 Whately, *A Bride-bush*, Londres, 1619, p. 9.

32 La discusión clásica de este punto es *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, de Max Weber, trad. de Talcott Parsons, Nueva York, 1958, especialmente pp. 109 y ss. [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2004]. Weber enfatiza el papel del trabajo en la prosecución individual de la salvación: la habilidad de trabajar duro y lograr el éxito, argumenta, se veía como un signo de gracia. Pero los predicadores ponen, más a menudo, el acento en los efectos sociales y morales del trabajo duro, y no en su significación espiritual. La nueva ética es,

tro puritano Samuel Hieron, refiriéndose a la labor continua en una vocación, y no a buenas acciones ocasionales, "es testimonio de su religión". "El que no tiene un negocio honesto para emplearse de manera habitual –continuó–, ni un curso establecido al cual aplicarse, no puede complacer a Dios."[33] La palabra "negocio" así como la palabra "industria" había adquirido un nuevo significado en el transcurso del siglo XVI: a una palabra cuyo significado original era meramente ocupación o comercio –pero que hasta la década de 1580 tenía, además, la connotación de mala conducta e impertinencia–, se le había adosado un sentido de diligencia y actividad sistemática.[34] Éste fue el nuevo significado que Hieron y muchos otros predicadores puritanos tenían en mente; querían enseñar a los hombres "a hacer de su vocación una conciencia". El trabajo –la magistratura, la guerra, la filantropía y el ejercicio religioso no eran más que aspectos diferentes de este tema general– debía ser sistemático y sostenido; debía evitarse, rigurosamente, todo tipo de actividad esporádica o espontánea. El "ciudadano completo" de William Scott, por ende, se preocupaba por sus siestas de algunas tardes, le preocupaba, en especial, que el sueño se presentara a "horas desacostumbradas"; las siestas no estaban planeadas:

> Si al cabo de cada semana, un hombre considerara íntimamente cómo ha pasado esa semana, ¿cuántas horas podría contabilizar de cuyo empleo no puede dar cuenta, además de comer y beber? ¿Cuántos rubros innecesarios encontraría entregados al sueño? Rubro, siete noches; rubro, quizá, siete medias tardes, además de medias horas y cuartos de horas a horarios desacostumbrados.[35]

Los ministros unieron los dos elementos implícitos en la concepción puritana de labor–la disciplina social y la autoafirmación– en la teoría de la vocación. En la presentación que hace William Perkins en su *Treatise of the Vocations*, la teoría propone un nuevo orden entre los santos, que reemplaza las formas de conexión orgánica y jerarquía. La vocación puritana está muy cercana a la idea hugonota del cargo político, pero su extensión social es mucho más amplia. Mientras que los hugonotes buscaban, en primer lugar, reorganizar y disciplinar a una nobleza feudal, el esfuerzo puritano hubiera incluido a la nobleza y al vulgo por igual; la política hubiera

---

por lo menos, tanto una respuesta al problema dominante del orden social como lo es a la aprensión individual respecto de su destino en la vida venidera.

33 *All the Sermons of Samuel Hieron*, Londres, 1614, pp. 245-247.

34 *Oxford English Dictionary, s. v.*: business.

35 Scott, *Essay of Drapery*, Londres, 1635, p. 101.

dejado de ser un deber aristocrático para convertirse en un tipo de trabajo y hubiera hecho del trabajo, en general, la obligación religiosa de todo hombre. Aun con este mayor alcance, ambas ideas tenían marcadas similitudes; la vocación puritana –como la doctrina hugonota del cargo y la obligación– abría el camino para la realización de compromisos responsables e impersonales entre los hombres. La obligación en el mundo del trabajo cotidiano era la base de una amplia red de arreglos contractuales.

En una sociedad puritana, el esquema de las relaciones humanas estaría determinado, en efecto, por el esquema del empleo humano. Los santos se relacionarían casi exclusivamente en el curso de su trabajo. "El negocio honesto" colmaría sus vidas y absorbería todo su entusiasmo.[36] Las relaciones que establecieran serían, pues, contractuales, es decir, emprendidas voluntariamente por hombres formalmente libres cuya vocación fuese suficientemente firme y su actividad suficientemente sostenida como para permitirles hacer promesas y acuerdos a largo plazo.[37] Éste era el obvio significado social de esos "cursos establecidos" que Hieron recomendaba a todos aquellos que deseaban complacer a Dios: los "cursos establecidos" hacían confiables a los hombres. Perkins repetía la antigua idea de que los hombres de vocaciones diversas estaban vinculados por el amor; pero, de hecho, el amor desempeñaba un papel de muy poca importancia en la teoría puritana de la organización social. "Es necesario que mi ciudadano se defienda", escribió Scott, el comerciante en telas, "con este escudo: la desconfianza, que es gran parte de la prudencia". La exclusión de la sociedad civil que hacía Perkins de los mendigos tampoco era ningún acto de caridad: "son como piernas y brazos podridos –escribió– que se desprenden del cuerpo". Los grandes señores, entonces, ya no podrían reclutar seguidores leales entre la multitud de vagabundos y mendigos; los ministros, incluso, insistían en que el ejército no se completara con tales hombres: "presidiarios reincidentes andrajosos y vagos sin amo". "No es política cristiana elegir tales instrumentos pecaminosos para una acción tan seria."[38] La sociedad civil, las relaciones contractuales, la confianza y la responsa-

36 Según Baxter, los santos saludables no podían permitirse más de seis horas de sueño; ni siquiera la oración debía ser prolongada. Dios era un amo severo que exigía largas horas de trabajo y una estricta atención al negocio. Véanse la discusión y las numerosas citas en Richard Schlatter, *The social ideas of religious leaders*, Londres, 1940, especialmente pp. 190 y ss.

37 Véase una discusión algo diferente del puritanismo y la idea de contrato en Christopher Hill, *Economic problems of the Church: From Archbishop Whitgift to the Long Parliament*, Oxford, 1956, pp. 184-185, 346-347.

38 Perkins, *Works*, Londres, 1616, I, p. 755; Scott, *Essay*, *op. cit.*, p. 137; Thomas Palmer, *Bristol's Military Garden*, Londres, 1635, p. 21.

bilidad existían, según los puritanos, sólo entre quienes ya se habían sometido a la disciplina de una "ocupación particular".

Esta sumisión era un acto de la voluntad, un acto voluntario que contradecía las metáforas orgánicas que Perkins empleaba ocasionalmente. Los hombres deben elegir ellos mismos su ocupación, insistía, respondiendo a un llamado interno que también era un mandato divino. Deben estudiarse a sí mismos, deben estudiar sus afectos y sus dones: "el que es hábil para diversas ocupaciones, debe elegir la mejor". Deben proceder análogamente en el mundo político, donde hay grupos de hombres que, desempeñándose como "instrumentos de Dios", eligen funcionarios entre sus compañeros: deben examinar sus dones y elegir al mejor hombre. "De esta manera, una persona privada puede convertirse en magistrado." Todo esto implicaba no sólo una libertad formal, sino también una igualdad formal; los hombres podrían no tener dones iguales, pero todos serían "examinados". Los puritanos fueron más allá, sugiriendo que había una especie de igualdad espiritual entre las vocaciones. Ante Dios, todas las vocaciones eran iguales, escribió Perkins, "aunque sea barrer la casa o cuidar las ovejas".[39] La idea distaba mucho de ser nueva, pero los puritanos le asignaron una nueva importancia. La dedicación y la diligencia en *cualquier* vocación eran un tributo a Dios y una garantía efectiva de orden social. Por lo tanto, todos los santos debían ser incorporados a la disciplina, cualquiera fuera su rango. "El reverendísimo gran Dios –escribieron Dod y Cleaver– no desprecia ninguna ocupación honesta [...] por humilde que sea, sino que la corona con su bendición, *para atraer a todas las almas nobles a su orden sagrado.*"[40] Los hombres aceptaban la disciplina y recibían a cambio, por así decir, un sentido piadoso de autoimportancia.

Realizaban, luego, acuerdos con sus compañeros. Es obvio que la igualdad formal y la autoestima espiritual de los santos intensificaban el valor de tales acuerdos. Por primera vez, un contrato era visto claramente como un acuerdo entre iguales, sin rasgos de deferencia ni humildad por ninguna de las partes, plenamente voluntario y espontáneo; una cuestión de conciencia, no de lealtad personal ni de temor. "La necesidad natural destruye la propia naturaleza de un pacto", escribió un ministro puritano, porque el pacto debe ser "una obligación voluntaria entre personas acerca de cosas sobre las que disponen de voluntad libre y tienen el poder de elegir o rechazar". Dada esta libertad, el rasgo fundamental del contrato era el reconocimiento mutuo de una intención honesta: "la forma requiere, de

39 Perkins, *Works*, *op. cit.*, I, pp. 756-762.

40 Dod y Cleaver, *Household Government*, *op. cit.*, sig. P_6 y P_7.

hecho –escribió el casuista William Ames en sus *Cases of Conscience*– de manera interna y esencial, que el tratamiento honesto del contratante sea verdadero y sincero".[41] La igualdad espiritual era la base de este reconocimiento mutuo de buena fe. Incluso el pacto entre Dios y los hombres caídos, pensaba John Preston, "implica una clase de igualdad entre nosotros".[42] En esta noción del contrato, había una cierta sensibilidad hacia la dignidad humana implícita bajo las concepciones puritanas de las relaciones señor-sirviente e incluso, como hemos visto, del vínculo matrimonial.

Las ideas del autoexamen y el libre contrato forzaron a los escritores puritanos a enfrentarse no sólo a la igualdad, sino también a la movilidad social. Tendría que haber libre elección –en la política y en los negocios– si los hombres debían "elegir lo mejor". Perkins reconoció que podría haber errores, incluso de los padres respecto de los hijos; el oído no estaba siempre preparado para escuchar la vocación.[43] Pero en la medida en que la libre elección estuviera acompañada por una introspección minuciosa, tenía muy poco que temer de la interferencia del mundo jerárquico. La libertad seguiría sin alcanzar a los "hombres sin amo". Los santos eran dueños de sí mismos y reclamaban los privilegios que habían obtenido con sus "esfuerzos"; simplemente se expulsaba a los mendigos y vagabundos del mundo vocacional, se los cortaba como miembros podridos porque, según Perkins, no hacían ni el más mínimo esfuerzo. Finalmente, la penosa diligencia de los santos también llegaría a una especie de paz mediante el éxito material y el bienestar económico, pero los primeros escritores puritanos se mostraban titubeantes en extremo sobre este punto. No se trabajaba pensando que así se obtendrían riquezas; los ministros no pensaban en la posibilidad de aumentar rápidamente la productividad. Tendían instintivamente a una especie de restricción económica. Los hombres deberían estar satisfechos, escribía Perkins "de tener tanto como sea necesario para la comida y la vestimenta, y esto es lo que pueden tratar de obtener legítimamente".[44] Por el momento, el énfasis estaba en tratar de obtener legítimamente "habilidad y trabajo en una buena ocupación" y no en sus resultados potencialmente peligrosos.

41 Citado en Perry Miller, *The New England mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, MA, 1952, p. 375.

42 Preston, *The New Covenant*, Londres, 1629, p. 331.

43 Perkins, *Works*, *op. cit.*, I, p. 758. No debe sobreestimarse la defensa puritana de la movilidad; sin embargo, el vocabulario voluntarista empleado por Perkins –*examinar*, *elegir*– resulta significativo.

44 Perkins, *Works*, *op. cit.*, I, p. 769.

IV

Ya hemos sugerido que la teoría puritana de la vocación involucraba una crítica social radical. Perkins aclaró la naturaleza de esta crítica cuando enumeró cuatro grupos de hombres que no poseían "ninguna vocación particular a la cual ingresar", que vivían fuera del mundo vocacional. La lista incluía: 1) a pillos, mendigos y vagabundos; 2) a monjes y frailes; 3) a señores que "pasan sus días comiendo y bebiendo", y 4) a sirvientes –"pues sólo servir [...] no es vocación suficiente"–.[45] Todos ellos eran hombres peligrosos, pensaba Perkins, porque no estaban sujetos al control ni a la disciplina. Algunos vagabundeaban sin vivienda fija: entraban y salían de las parroquias, ciudades y condados "evitando así la autoridad de todos". "No es buen indicio, sino mal signo –escribía el teólogo puritano– que la vivienda de un hombre sea un lugar incierto."[46] Otros no tenían ni un negocio honesto ni un curso establecido. "El cerebro de un hombre ocioso –pensaban los ministros Dod y Cleaver– se convierte rápidamente en un negocio para el diablo [...]. ¿De dónde surgen los motines y las murmuraciones contra los magistrados en las ciudades? No puede hallarse mayor causa para ello que el ocio".[47] Aquí estaba la fuente de la revuelta y la rebelión, de las multitudes que colmaban los teatros y los burdeles y de todo lo que los piadosos identificaban como obra (o entretenimiento) de los condenados.

No había salvación en el ocio ni en el vagabundeo. La multitud ociosa siempre se inclinaba, pensaba Perkins, a las opiniones papistas, siempre estaba más preparada para el juego que para el trabajo; sus miembros no iban a encontrar el camino al cielo. Una existencia descuidada, viviendo al día, excluía sin duda el esfuerzo sostenido que exigía la salvación. Los santos podrían ciertamente tener un destino de pobreza: "La condición de la Iglesia y de los hijos de Dios en este mundo es, en su mayor parte, de aflicción y pobreza en su condición exterior".[48] Pero ésta era una pobreza piadosa, la pobreza de los "pobres industriosos" que no conducía ni al desorden ni al descontento. Los santos iban a encontrar que el mundo era suficiente; pedirían poco y eso les sería concedido: "Pon tu corazón en la búsqueda del reino de Dios –escribía Perkins– sigue la Palabra y trabaja en ella para la regeneración y no dudes de que, si eres honesto y diligente

45 *Works*, I, *op. cit.*, pp. 755-756; véase la discusión en Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, Londres, 1958, p. 226.

46 *Works*, *op. cit.*, III, p. 71.

47 Dod y Cleaver, *Household Government*, *op. cit.*, sig. X_3.

48 Richard Sibbes, *Complete works*, ed. de A. B. Grosart, Edimburgo, 1863, VI, p. 236.

en tu legítima vocación, encontrarás lo necesario para esta vida".[49] Esta piedad complaciente que expresa la afirmación de Perkins parece poco compatible con el descubrimiento de sus contemporáneos de que el ocio y el desempleo a menudo eran involuntarios. Reflejaba, sin embargo, un juicio puritano de importancia sobre las capacidades de los hombres voluntariosos y piadosos. El mismo juicio hecho por los propios pobres puede considerarse como la ideología perfecta de la pobreza piadosa.

Al mismo tiempo, la mayor conciencia de la impotencia humana produjo –en especial, entre los puritanos– un nuevo tipo de filantropía dirigida, de manera más o menos exclusiva, a estos mismos pobres piadosos. Los puritanos acaudalados, asesorados en parte por los ministros, buscaron proporcionar no sólo alivio directo, sino también oportunidades de educación y entrenamiento como aprendices y, a veces, capital o materiales a quienes estaban, en efecto, dispuestos a convertirse en santos. La filantropía puritana, administrada en forma privada, fuera de los canales tradicionales y, mayormente, por laicos que actuaban como custodios de fondos sustanciales, era deliberadamente discriminatoria y tenía objetivos claros. Estaba menos orientada a ayudar a los mendigos que a transformar a un número selecto de pobres religiosos en hombres autosuficientes y autodisciplinados.[50] Los ministros distinguían cuidadosa y correctamente esta caridad de la entrega de limosnas casual, indiscriminada y espontánea que constituía lo que Perkins llamaba un "verdadero seminario de vagabundos".[51] La filantropía puritana era una escuela muy diferente y, sin duda, más rigurosa. Como mucha de la legislación Tudor, aunque quizá de manera más efectiva, estaba orientada a la creación de un trabajador disciplinado y metódico, un hombre en quien el empleador podía confiar –de hecho, el empleador podía ser el filántropo puritano mismo– y de quien nada había que temer.

Había también, empero, otra clase de pobreza que se gestaba en el desorden de los tiempos y que los ministros puritanos describían casi siempre con odio y temor exclusivamente. Ésta era la pobreza que acosaba a cientos y a miles de compatriotas que deambulaban por la ciudad; nunca encontraban trabajo y aprendían a vivir a salto de mata lo mejor que podían:

49 Perkins, *Works*, *op. cit.*, III, p. 191; véase Hill, *Puritanism and Revolution*, *op. cit.*, pp. 215 y ss.

50 Jordan, *Philanthropy*, *op. cit.*, pp. 240 y ss., contiene un registro impresionante de la filantropía de los siglos XVI y XVII, puritana en gran parte; se encontrará una discusión de las intenciones de los puritanos en pp. 143 y ss. W. A. T. MacCaffrey, *Exeter 1540-1640: The growth of an English country town*, Cambridge, MA, 1958, ofrece un ejemplo particular de la naturaleza cambiante de la filantropía, p. 209.

51 Perkins, *Works*, *op. cit.*, II, pp. 144-145; véase también Hieron, *All the Sermons*, *op. cit.*, pp. 388-389.

> Un hombre que camine por las calles [escribió Richard Sibbes] escuchará a un grupo de pobres que se rebelan contra Dios como ningún otro en el mundo; blasfeman y maldicen, vituperan a los magistrados y gobernantes. Son la gente más indómita del mundo, los más pobres, los mayores mendigos, la resaca de la humanidad. Como su condición, tal es su disposición.[52]

La última oración tiene el típico tono calvinista. Las formas más irremediables de ocio y pobreza sólo podían ser producto de la naturaleza caída, de la "disposición" de los hombres corruptos. Perkins produjo el mismo juicio: los mendigos, escribió, eran "una generación infiel y malvada" [...] viven como bestias brutas más que como hombres".[53] No tenían vocación y no eran miembros de ninguna congregación particular ni de una familia establecida. No habían emprendido la labor sistemática mediante la cual los hombres comunes podían transformarse en santos; no tenían, ciertamente, ninguna disposición para el trabajo. Ese voluntarismo esencial implícito en todo el pensamiento calvinista impedía cualquier clase de comprensión del desamparo total de estos desarraigados. El trabajo era una prueba para la cual los hombres debían presentarse por propia voluntad; no presentarse voluntariamente era evidencia de que no habían sido llamados.

El puritanismo era, en un sentido, la religión de los que estaban capacitados sociológicamente, de quienes *habían* sido llamados. En el siglo XVII, los publicistas antipuritanos se apresuraron a decir que también era la religión de los económicamente prósperos, opinión que era, por lo menos en parte, verdadera. La filantropía podía intentar con gran esfuerzo ampliar el área de competencia; en profundidad, sin embargo, quienes habían sufrido más durante el prolongado período de dislocación y desorden sociales estaban menos dispuestos, o más bien eran menos capaces de unirse a la disciplina, la introspección y la autoafirmación puritanas. Los puritanos, a su vez, sólo llamaban santos a quienes podían –según un escritor moderno– "conducirse como centros energizantes de acción ética".[54] Este tipo de doctrina voluntarista fue más dura con los pobres, aunque fueron pocos los predicadores que olvidaron incluir a los ociosos o a los ricos tradicionales en sus invectivas. Pero mientras que los ricos eran condenados sólo por su maldad y su orgullo –y seguían disfrutándolos– los pobres eran culpados por su propia indefensión y miseria, y se les negaba el bálsamo del

52 Sibbes, *Works*, *op. cit.*, VI, p. 238.

53 Perkins, *Works*, *op. cit.*, III, pp. 71, 191; véase la discusión en Hill, *Puritanism and Revolution*, *op. cit.*, p. 227.

54 Gertrude Huehus, *Antinomianism in English history*, Londres, 1957, pp. 66-67.

respeto por sí mismos. Los ministros puritanos los hubieran sometido sin titubear a la violencia de los magistrados. Y los santos se hubieran apartado de una "generación malvada" como ésta, tanto en el trabajo cotidiano como en los ejercicios religiosos.

V

El ejercicio religioso era el segundo aspecto del orden social puritano; junto a la disciplina del trabajo, estaba la disciplina de la fe. Ambas estaban abiertas a todos los hombres dispuestos a someterse y a esforzarse. El trabajo del hombre, escribió Perkins, era su "vocación particular". Dios también había proclamado una "vocación general" que compartían todos los cristianos: debían trabajar para la "construcción de [su] Iglesia". En la Iglesia, tanto como en la economía, todos los santos debían ser metódicamente activos. "Aunque los hombres [...] prefieren imaginar que esta obligación es propia de los ministros, la verdad es, sin embargo, que no les pertenece sólo a ellos, sino a todos."[55] La construcción de la Iglesia se llevaba a cabo en cientos de congregaciones locales donde los santos luchaban por el poder, acosaban a los pecadores e intentaban celosamente lograr una "reforma de las costumbres" que complaciera a su exigente Dios. Así como se había hecho del trabajo una cuestión de elección y autoafirmación, se hacía, entonces, de la religión una cuestión de autogobierno (aunque no de gobierno democrático). Y así como el trabajo en la vocación elegida era más duro, más regular y asiduo que cualquier trabajo anterior, así el autogobierno puritano era más sistemático y represivo que cualquier gobierno previo.

Autogobierno local por los piadosos: éste fue el credo de los "disciplinarios", proclamado por primera vez por Thomas Cartwright en la década de 1570.[56] Setenta y cinco años después, seguía siendo el credo de los presbiterianos moderados e independientes, como Richard Baxter y John Owen. Aceptaran o no cada uno de los detalles del sistema de Cartwright, está claro que los puritanos del período revolucionario aún compartían las elevadas esperanzas que aquél había depositado en el autogobierno piadoso. En los primeros momentos de la revolución, John Milton resumió estas esperanzas: la disciplina, escribió, era la clave de toda "perfección social en esta vida, civil o sagrada". Era "no sólo la remoción del desorden, sino

55 Perkins, *Works*, *op. cit.*, I, 753.

56 Sobre el puritanismo "disciplinario", véanse Marshall Knappen, *Tudor Puritanism*, Chicago, 1939; Donald J. McGinn, *The Admonition Controversy*, New Brunswick, NJ, 1949; A. F. Scott-Pearson, *Church and state: Political aspects of Sixteenth-Century Puritanism*, Londres, 1928.

[…] la forma y la imagen –muy visibles– de la virtud". Cartwright había sido más específico en 1573 cuando argumentó que la disciplina congregacional restringiría el robo, el adulterio e incluso el asesinato; más aun, "corregiría" pecados "que el magistrado no suele castigar". En su enumeración, figuran la mentira, la broma inapropiada y los discursos coléricos. John Penry incluyó la pobreza en la lista: "a los pobres les falta esa visión ordenada que [es] provechosa […] por el ocio y la libertad [hay] una gran pobreza entre nosotros […] que podría muy bien ser reparada por la disciplina de Cristo".[57] Luego de las inevitables y extensas citas de las Escrituras, los argumentos como éste eran quizás el tema fundamental de la polémica puritana: se postulaba la nueva estructura del gobierno de la Iglesia como panacea para el desorden social. Francis Walsingham describió la posición de los disciplinarios como le había sido presentada a él (o, quizá, de acuerdo con los argumentos que sus agentes habían escuchado en las calles): "Porque la multitud de pillos y la pobreza eran una desgracia para la vista y un disgusto para todo hombre, por lo tanto, ponen en la cabeza de la gente la idea de que, si se implantara la disciplina, no habría más vagabundos ni mendigos".[58]

Ésta era una manera de expresar la posición de Cartwright en sus términos más austeros y prácticos; se puede afirmar lo mismo de manera diferente: el propósito de la disciplina era enseñar y ejecutar los estándares de comportamiento cristianos. La ejecución debía ser local, a cargo de los mismos santos; el control mutuo era el método de la nueva disciplina. El gobierno de la Iglesia por los ministros, los ancianos y los diáconos, escribieron Field y Wilcox en la *First Admonition*, era "una orden que Dios le había dejado a su Iglesia, por la cual los hombres aprenden a modelar sus voluntades y sus actos según la ley de Dios, *instruyéndose y amonestándose unos a otros*, sí, y corrigiendo y castigando a todas las personas obcecadas que la menosprecien".[59]

La disciplina no sólo tendría como resultado una conducta cristiana, sino también una nueva clase de compañerismo cristiano. En una época en la cual muchos ministros recibían ingresos de parroquias que, rara vez, visitaban, Cartwright resaltó la importancia del "cordel de cuatro nudos"

57 Milton, *Works*, ed. de F. A. Patterson *et al.*, Nueva York, III, parte I, p. 185; Thomas Cartwright, "A Reply to an Answer", en Whitgift, *Works*, Cambridge, 1851-1853, I, p. 21; John Penry, *An Humble Motion with Submission*, Edimburgo, 1590, p. 72.

58 Citado en Hill, *Puritanism and Revolution*, *op. cit.*, p. 234.

59 Field y Wilcox, "An Admonition to the Parliament", en *Puritan Manifestoes: A study of the origins of the Puritan Revolt*, ed. de W. H. Frere y C. E. Douglas, Londres, 1954, p. 16.

de los deberes pastorales que vinculaban al ministro con su congregación: orar, examinar, amonestar y "disipar dudas".[60] De manera análoga y aunque la congregación no se basaba ni en la vecindad (porque sólo los santos locales, como veremos, eran admitidos a la comunión), ni –en términos estrictos– en el amor, la conexión entre sus miembros era, sin embargo, muy estrecha. Se examinaban y amonestaban unos a otros. Los santos estaban, por lo tanto, unidos entre sí dentro de un estrecho sistema de vigilancia colectiva, que, ocasionalmente, podía convertirse en una especie de terrorismo espiritual. En su parroquia de Kidderminster, informó Baxter, era posible imponer la disciplina moral "gracias al celo y la diligencia de la gente piadosa del lugar, que ansiaba la salvación de sus vecinos y eran mis ayudantes en privado".[61]

La unidad congregacional tenía similitudes con el intenso colectivismo de una secta; los disciplinarios transformaron la Iglesia local en una asociación voluntaria de santos. Entre los separatistas, se firmó un pacto confirmando la organización sectaria.[62] Tanto el pacto como la disciplina fueron posibles gracias al compromiso a largo plazo de los santos con su "vocación general". Puede decirse que ambos son comparables con las relaciones contractuales que el compromiso con una "vocación particular" hizo posible. El pacto sectario fue un acuerdo voluntario entre iguales; la disciplina puritana, un orden sistemático al cual todos los santos se sometieron en igual medida. Así como la paridad de condiciones entre los ministros permitió que hubiera una alianza basada sólo en la ideología, la igualdad entre los santos laicos fue la base del esfuerzo puritano en el ámbito local y nacional. "Podréis describirlos de las maneras más viles –escribía Cartwright acerca de los puritanos–, pero son el pueblo de Dios y, por lo tanto, aquellos de quienes dijo San Pablo: 'El hombre espiritual discierne sobre todas las cosas'".[63] Tal concepción proporcionaba la base para una organización religiosa que no era una unión misteriosa, sino una asociación voluntaria de santos que trabajaban juntos sobre la base de su propia *palabra* y del reconocimiento del derecho de cada uno a hacer promesas, y de su capacidad de mantenerlas.

Tanto Cartwright como su discípulo Walter Travers se refirieron, con frecuencia, a la nueva forma como una "comunidad", acentuando así su

60 Whitgift, *Works*, *op. cit.*, I, p. 517.
61 Baxter, *Reliquiae Baxterianae*, *op. cit.*, p. 87.
62 Véanse Champlin Burrage, *The Church Covenant idea: Its origins and development*, Filadelfia, 1904; Ernst Troeltsch, *The social teaching of the Christian Churches*, trad. ingl. de Oliver Wyon, Londres, 1931, II, pp. 590 y ss.
63 Whitgift, *Works*, *op. cit.*, I, p. 372.

naturaleza esencialmente política. Si bien una asociación cercana podría ser beneficiosa para los piadosos –como las conferencias ministeriales lo ayudaron a Richard Rogers a mantener un tono de fervor y autoconfianza– su propósito principal era el control social. La piedad era el *civisme* de la pequeña comunidad parroquial, y los ancianos elegidos eran sus agentes especiales, una especie de policía moral.[64] Travers los comparaba con los funcionarios civiles de Atenas –"cuya tarea era ver que se cumplieran las leyes"– y con los censores de Roma:

> Pues aunque, de algún modo, es obligación de todo hombre volver a traer al camino recto al que se ha descarriado, hay un mayor y mejor cuidado diligente de que no surjan ofensas serias en la Iglesia cuando cada participante de la Iglesia tiene un guardián asignado cuyo oficio debería incluir, especialmente, el prestar atención a todas las costumbres de los hombres, vigilarlas y examinarlas.

Los ancianos, por lo tanto, eran una especie de magistrados; la intención puritana era, sin duda, que algunos hombres desempeñaran una doble función y que sirvieran no sólo como ancianos de la Iglesia, sino también como jueces de paz. La congregación hubiera sido la unidad local de la "comunidad santa" así como la parroquia lo fue del Estado isabelino.

La congregación, empero, no podría incluir a todos los residentes de la parroquia, como lo había hecho la antigua Iglesia. En ese caso, decían los ministros, la piedad se convertiría en una cuestión de geografía, y la Iglesia, en "una posada para recibir a cualquiera que llegase".[65] La participación dependía, en cambio, del comportamiento, y el comportamiento, presumiblemente, de la voluntad. Los puritanos exigían, por lo tanto, una investigación cuidadosa de todos quienes quisieran ingresar a la comunidad de la parroquia, una investigación, por así decir, del patriotismo de los futuros ciudadanos. Se adjudicaban el derecho de excluir, incluso, a vecinos y parientes de la comunidad con el fin de mantener una distinción clara entre los piadosos, que vivían en un orden pío y sobrio, y los

64 Véanse los argumentos de Cartwright en favor de la elección de los ministros y los ancianos, Whitgift, *Works*, *op. cit.*, I, pp. 370 y ss. Véase también Walter Travers, *A Full and Plain Declaration of Ecclesiastical Discipline Out of the Word of God and of the Declining of the Church of England from the Same*, trad. del latín de Thomas Cartwright, s/l, 1574, pp. 57-58, 156, 160-161, 177, 191. La cita que sigue es de Travers, p. 156.

65 Véase la discusión de la exclusividad de los puritanos en H. H. Henson, *Studies in English Religion in the Seventeenth Century*, Londres, 1903, especialmente pp. 116-119. La cita es de Cartwright, *Reply*, en Whitgift, *Works*, *op. cit.*, I, p. 139.

pecadores, que vivían en la "sublevación" de la suciedad. "Suele haber algo en la disposición [de la gente religiosa] –argumentaba Baxter– que los inclina a disociarse de los pecadores que son claramente impíos, como si fueran hombres de naturaleza y sociedad diferentes".[66] En la propia parroquia de Baxter, alrededor de dos tercios de los pobladores estaban excluidos de la comunidad; "toda la parroquia se quedó afuera, excepto alrededor de seiscientos miembros de la comunidad". Los otros mil doscientos decidieron no aceptar la disciplina moral y ya no eran –a los ojos de Baxter– miembros de esta Iglesia reformada. "La iglesia separa a aquellos– había escrito Cartwright– que siguen siendo miembros de la parroquia, pero ya no lo son de la Iglesia."[67]

Los que permanecieron, fueron integrados a las actividades peculiares y absorbentes de los puritanos: tomar notas diligentemente durante los sermones, asistir a un sinfín de reuniones, asociarse de manera cercana y permanente con hombres y mujeres que, después de todo, no eran ni siquiera parientes, y, por sobre todo, someterse a la disciplina y la celosa vigilancia de los piadosos. El puritanismo exigía no sólo un cierto grado de piedad, sino también activismo y compromiso. Resulta ilustrativa la descripción que hace Baxter de sus actividades semanales: predicaba dos veces, los domingos y los jueves; los jueves a la noche, se reunía con los miembros de su congregación que "estaban más deseosos y tenían la oportunidad" de discutir el sermón; los sábados a la noche, se reunía "con los más jóvenes" para "preparar[los] para el día siguiente"; una vez cada varias semanas, celebraba un "día de humillación" con su congregación, y cuando una de las mujeres de Kidderminster daba a luz, celebraba un "día de acción de gracias" con algunos de los vecinos –"en vez de las comilonas y el chismorreo de antaño"; dos noches por semana, él y su asistente se reunían con catorce familias "para catequizar y hablar en privado"; la reunión de los ancianos de la Iglesia para discutir la "disciplina de la parroquia" se llevaba a cabo el primer miércoles de cada mes; finalmente, la reunión de los ministros para tratar la "disciplina y debatir" se realizaba el primer jueves. El puritanismo –como el socialismo de Oscar Wilde– ocupaba demasiadas tardes. Sin embargo, Baxter debe de haber tenido siempre un auditorio para sus sermones y reuniones: los mantuvo durante muchos años.[68] Los mil doscientos impíos se mantenían alejados de todo esto; ese alejamiento, sin

66 Baxter, *Reliquiae Baxterianae*, *op. cit.*, p. 91; véase otro ejemplo de "separación" dentro de la parroquia en Joseph Hunter, *The rise of the Old Dissent exemplified in the life of Oliver Heywood*, Londres, 1842, pp. 99-105.

67 *The Second Reply of Thomas Cartwright*, s/l, 1575, p. 146.

68 Baxter, *Reliquiae Baxterianae*, *op. cit.*, p. 83.

embargo, no era una separación total. Los puritanos, a diferencia de los sectarios, no estaban interesados en salvarse ellos solos, sino en atraer a todos los ingleses a la mirada vigilante de los ministros y los ancianos. La parroquia seguía siendo para ellos una comunidad, pero una vez que se habían encargado de controlarla, se transformaba en una comunidad en guerra dentro de sí misma. Liderada por su ministro –"capitán en jefe del ejército del Señor y conductor de sus huestes"–, los piadosos batallaban por las almas de los hombres mundanos del lugar. Pero para poder batallar por sus almas, debían tener acceso a sus cuerpos: debían hacer obligatorios el catecismo, la educación religiosa y la asistencia a los sermones. Muchos puritanos recurrieron a los magistrados cristianos –en el mejor de los casos, era también un anciano de la Iglesia– para que proporcionara la fuerza coercitiva necesaria:

> Puede haber quienes pertenecen a la comunidad y están en ella [escribió Cartwright] que no deben ni pueden pertenecer a la Iglesia ni estar en ella; la Iglesia no tiene nada que ver con ellos, por lo tanto, los magistrados deberían ocuparse de que escucharan los sermones [...] y hacer que se examinara cómo sacaban provecho de ellos y si no lo hicieran deberían castigarlos.[69]

El magistrado, escribió Baxter alrededor de ochenta años después, debe obligar a todos los hombres "a aprender la palabra de Dios y a caminar en orden y en silencio [...] hasta que lleguen a una profesión voluntaria y personal del cristianismo".[70] Unirse a la congregación seguiría siendo, de esta manera, un acto voluntario, y el cristianismo puritano, una forma de autogobierno extremadamente ardua, pero los hombres que se negaran a autogobernarse debían ser gobernados de todos modos, hasta que, de hecho, pudiera obligárselos a ser libres.

69 Cartwright, en Whitgift, *Works*, *op. cit.*, I, p. 386.

70 Baxter, *Holy Commonwealth*, Londres, 1659, p. 274. El alcance de la disciplina congregacional y los límites de la coerción estatal fueron, ciertamente, temas de diferencias cruciales durante el período revolucionario. Estas diferencias no pueden ponerse a consideración aquí. Pero es importante destacar el compromiso puritano general con la disciplina moral y la reforma, compromiso compartido incluso por hombres que no estaban de acuerdo con los roles precisos de la Iglesia y del Estado. Véase William Lamont, *Marginal Prynne: 1600-1669*, Londres, 1963, pp. 157-174.

VI

Los santos estaban dispuestos a trabajar voluntariamente, en la misma medida en que estaban dispuestos a caminar solos hasta el cielo, pero hasta los santos preferían tener compañía en su peregrinación y podrían, quizá, necesitar que se los alentara en su labor diligente. Otros necesitarían no sólo compañía y aliento, sino coerción y control, ser dirigidos y dominados, para poder honrar a Dios en su conducta cotidiana. Los puritanos no buscaban responder al pecado de una "generación malvada" con amor, sino con fuerza material. Los hombres que se autogobernaban también gobernarían a los otros, recurriendo con ansiedad al magistrado, explorando con agresividad los usos de la soberanía. Cartwright habló de "dos reinos": uno era la congregación, un mundo de autocontrol; el otro era el Estado, un mundo de coerción externa. Los hombres que rechazaban la disciplina del trabajo, los hombres que "se quedaban afuera" de la disciplina de la congregación: éstos eran sometidos íntegramente al poder secular y a la violencia controlada del Estado.

Durante los años de cambio y dislocación, el calvinismo fue una de las ideologías que legitimó la autoexaltación del poder del Estado. Los ministros puritanos, sensibles en extremo a los peligros del desorden y la maldad, hicieron del autoritarismo moral de su teología una teoría de represión secular. Desde el principio, los calvinistas habían abogado por la regulación y el control; el sistema de Ginebra estaba construido para maximizar ambos; ésta fue una tarea que implicó la expansión progresiva de la autoridad secular a expensas de las cortes eclesiásticas, laxas e ineficientes. La misma tendencia estaba clara en el puritanismo. Los santos exigían que el Estado reemplazara a la Iglesia corporativa en el cuidado de los pobres, en la adjudicación de testamentos y contratos, en la regulación de matrimonios y divorcios, incluso en la ejecución de gran parte de la ley moral. "No hay ningún crimen", escribió William Stoughton en 1604 en un tratado dedicado a los abogados de la escuela de leyes de las *Inns* de Londres "respecto de cualquier mandamiento contenido en alguna de las dos tablas de la sagrada ley de Dios, sino ése [...] que siempre ha sido –y sigue siendo– punible por la jurisdicción real y temporal del rey". Stoughton describe, a continuación, el adulterio, el perjurio, la herejía, la ausencia a la Iglesia; ya había argumentado que "todas y cada una de las cuestiones referidas a los compromisos matrimoniales y a los matrimonios" deberían ser definidas por tribunales civiles.[71] Se trataba aquí de una jurisdicción

71 William Stoughton, *An Assertion for True and Christian Church Policy*, Londres, 1604, pp. 78 y ss., 85, 116-117. Véase también Cartwright, en Whitgift, *Works*, *op. cit.*,

que tenía, virtualmente, el mismo alcance que la conciencia, y de una autoridad –el Estado moderno– mucho más eficiente que el antiguo sacerdote confesor o la corte del obispo. El trabajo de puritanos como Stoughton anticipó gran parte de la actividad represiva del revolucionario Parlamento *Rump** y de los mayores generales de Cromwell. Sólo la represión, según la creencia de los temerosos ministros, podía conducir a ese aumento significativo de la intensidad y la seguridad del control social que deseaban con tanto fervor. La "reforma de las costumbres" fue, o mejor dicho, hubiera sido el terror puritano, si se hubiera llevado a cabo en la medida en que la concebían los ministros.

La necesidad de regulación secular fue uno de los temas recurrentes de la literatura puritana. Philip Stubbes, por ejemplo, reiteró con una precisión que, en su caso, resultaba extraordinaria, la postura de Calvino respecto de la usura. Ante Dios, escribió, cobrar intereses era simplemente ilegal: "pero en vista de la manera en que se propaga [la usura], para el caso de que siga propagándose e inunde las orillas de toda razón y piedad [...] ellos [es decir, los magistrados] han limitado [la usura] dentro de ciertos lagos y ciertas orillas". El propósito de esta limitación legal, continúa, desplazando su metáfora, era encerrar "dentro del bosque o del parque de una ganancia razonable y de conciencia a los hombres a quienes no les importa cuánto podrían obtener por la fuerza".[72] Mucho después de la publicación de la *Anatomy of Abuses*, de Stubbes, los predicadores puritanos seguían denunciando al usurero y su actividad, dedicándole al ataque todo el vigor retórico que exigía el pecado. En gran parte, sin embargo, lo hacían por su propio gusto, pues la regulación gubernamental cumplía con sus propósitos. Los casuistas como Ames y Baxter hicieron distinciones más cuidadosas: los santos no debían cobrar intereses sobre los préstamos a los necesitados; no debían presionar al prestatario en tiempos difíciles.[73] Lo más importante, empero, fue que los ministros le dejaron al Estado la tarea de establecer los límites legales y de fijar las tasas legales.

William Perkins le dio al ocio de los mendigos un tratamiento muy similar al empleado por Stubbes respecto de la codicia del usurero: defendió

I, p. 267, y Penry, *A Brief Discovery of the Untruths and Slanders...*, Edimburgo, 1590, pp. 50 y ss.

* Se conoce con este nombre al Parlamento reducido después de la purga. [N. de la T.]

72 Stubbes, *Anatomy*, *op. cit.*, pp. 123-124.

73 R. H. Tawney, *Religion and the rise of capitalism*, Nueva York, 1926, pp. 180, 185 y s. Pero Charles H. George argumenta que muchos de los ministros renegaron de la postura de Calvino y se oponían radicalmente a la usura; véase "English Calvinist opinion on usury, 1600-1640", en *Journal of the History of Ideas* 18, 1957, pp. 462-471.

ardientemente los principios de la regulación y el castigo secular, expresados en las leyes de pobreza de Isabel. "Y por lo tanto, el estatuto creado por el último Parlamento [1597] para reprimir a los mendigos y pillos es un estatuto excelente; por ser en esencia la misma ley de Dios, no debe ser revocado nunca."[74] Quizá para los ministros puritanos eran menos importantes los crueles castigos por vagancia que el extenso y minucioso control al que se sometía a los pobres en las "casas de corrección". Ciertamente, deben de haber aprobado con énfasis los numerosos casos en que se ordenaba que los hombres y las mujeres "fuertes y aptos para el trabajo, pero sin amos ni vocaciones legales con las cuales ganarse la vida", fueran azotados y se les "quemara, perforándolo, el cartílago de la oreja derecha".[75] Los magistrados piadosos no serían permisivos en cuanto al cumplimiento de tales castigos; los ministros apelaban con energía a los jueces de paz para que hicieran cumplir la nueva ley. Lo que más les interesaba, sin embargo, era la supervisión estricta de las casas de trabajo.[76] En esto no se diferenciaban mucho de un defensor tan inteligente de la autoridad secular como lo fue Francis Bacon:

> Recomiendo especialmente –escribe Bacon– las casas de ayuda y corrección [...] donde se ayuda al impotente y se encadena al trabajo al mendigo fuerte y ni siquiera se mantiene ocioso al inhábil, pues el ocio se asocia siempre con la bebida y la impureza, sino que se le asigna un trabajo que pueda dominar y llevar a cabo.[77]

Algunos de los ministros fueron más allá y sugirieron que quizá se podría, incluso, salvar a los mendigos, convertirlos en hombres industriosos. Pero salvados o no, debían ser controlados –como los usureros en el cerrado "parque de una ganancia que esté de acuerdo con la conciencia"– y ya no serían libres de vagabundear por los caminos.[78]

La limitación de la usura y la represión de la mendicidad eran sólo dos características de los controles seculares que buscaban los puritanos. Sus

74 Perkins, *Works*, *op. cit.*, I, p. 755.
75 E. P. Cheyney, *History of England*, Londres, 1926, II, p. 333.
76 Véanse las opiniones de Nicholas Bownde, citado en Knappen, *Tudor Puritanism*, *op. cit.*, p. 413; véase también Perkins, *Works*, *op. cit.*, III, p. 539. Se dice que, en el siglo XVII, el ministro William Gouge mantuvo una pequeña casa de trabajo con dinero propio, y empleó a los pobres en una fábrica de telas. A la manera puritana, escribió con salvajismo acerca de hombres que no querían trabajar; Schlatter, *Social ideas*, *op. cit.*, p. 142.
77 Citado en Sidney y Beatrice Webb, *Old Poor Law*, *op. cit.*, p. 85.
78 Charles H. y Katherine George, *The Protestant mind of the English Reformation*, Princeton, 1961, pp. 156 y ss.

demandas legislativas hubieran incluido mucha más regulación, incluso de actividades que algunos de sus contemporáneos consideraban bastante inofensivas: *bear-baiting*,* el baile, el lenguaje profano, los deportes dominicales, las fiestas parroquiales con cervezas caseras, etc. Los parlamentarios puritanos presentaban un proyecto tras otro, orientados a la represión del vicio por parte del gobierno; incluso intentaban hacer que los jueces de paz locales fueran responsables de hacer cumplir la disciplina de la Iglesia. Entre los papeles del joven John Winthrop, que nunca ingresó al Parlamento, se encuentra un proyecto de ley contra la borrachera. Tanto su preocupación extraoficial como la cura oficial que proponía deben haber sido típicas de la alta burguesía puritana.[79]

Los estatutos de los Tudor y los Estuardo, como los de Jacobo I para la regulación de las cervecerías, sólo son un pálido reflejo de las exigencias puritanas de control oficial.[80] Pero estas leyes se hacían cumplir tan mal, que durante las guerras civiles Richard Baxter llegó a sugerir que todo borracho era realista: "Todo borrachín que se encontraba con cualquiera de los [piadosos] en la calle le decía: dentro de poco, estaremos bebiendo con los puritanos [...] Y cuando llegaron las guerras, casi todos estos borrachos se unieron al ejército del rey y fueron muertos rápidamente".[81] No fueron mejor administrados los estatutos para ayudar a los pobres indefensos y castigar a los mendigos lujuriosos, verdaderas leyes de Dios. Baxter estaba seguro de que los mendigos también luchaban por el rey. De hecho, el rey, que tendría que haber coronado todo el sistema de represión, casi parecía que apoyaba a sus potenciales víctimas. Para horror piadoso de los ministros, Jacobo llegó a alentar las tradicionales fiestas dominicales.

Aprobar leyes no era suficiente, debía existir la voluntad de hacerlas cumplir. La regulación secular exigía reguladores seculares; si, además, los propósitos de las normas eran, en última instancia, propósitos cristianos, ¿quiénes tendrían más posibilidades de hacerlas cumplir con éxito que los santos laicos? De hecho, el programa de William Stoughton para la expansión del poder del Estado dependía, lo supiera él o no, de la aparición y la actividad de hombres laicos piadosos. Precisamente por esto, la reforma puritana era incompatible con el absolutismo de los Tudor y los Estuardo. Isabel y sus sucesores no estaban dispuestos, en absoluto, a auto-

* Lanzar perros contra osos encadenados. [N. de la T.]

79 J. E. Neale, *Elizabeth I and her Parliaments, 1587-1601*, Londres, 1957, pp. 58-60, 99, 394, 396-397; E. S. Morgan, *The Puritan dilemma: The story of John Winthrop*, Boston, 1958, p. 26.

80 1 James I. c.9; 4 James I.c.5; 21 James I. c7.

81 *Reliquiae Baxterianae*, *op. cit.*, p. 42.

rizar a esa magistratura independiente y piadosa, la única que podría haber hecho realidad la disciplina. En la medida en que sus metas respondían a sus propios intereses, su objetivo era más bien la restauración del orden tradicional, con la nueva monarquía soberana a la cabeza de un sistema paternalista y jerárquico. Emplearon en su gobierno un conjunto de instrumentos que eran adecuados para el mundo que esperaban restaurar. De sus súbditos, sólo pedían ese "desempeño fácil, aburrido y somnoliento" que los puritanos denunciaban con tanto vigor.[82] El celo gratuito de un John Winthrop no les servía para nada.

Los Consejos Privados jacobinos, por cierto, se quejaron rápidamente de una administración tan permisiva a sus ojos; también estaban más que dispuestos a mofarse de "los nuevos y jóvenes caballeros que vienen con toda su magnificencia" a las Sesiones Trimestrales y "se quedan parados para ser contemplados como ídolos y para no hacer nada".[83] Pero su amo real nunca los autorizó a iniciar el reclutamiento de una nueva magistratura. Los reyes seguían confiando en…

La primogenitura y el derecho de cuna,
Prerrogativa de edad, coronas, cetros y laureles.

La reforma puritana, por otra parte, exigía un tipo diferente de poder secular. Exigía que se reemplazara la cuna, la edad y el honor por el compromiso ideológico y la diligencia administrativa. Los santos llegaron a entender esto gradualmente. Así como el énfasis puritano en el esfuerzo sostenido y metódico se extendió de la economía a la Iglesia (de la vocación particular, a la general), fue importado también al mundo político. La represión y el control tendrían que convertirse en la tarea de magistrados piadosos antes que la jurisdicción temporal del rey pudiera extenderse a las dos tablas de la ley moral. Y los magistrados que no estuvieran dispuestos a ser piadosos, los "ídolos" que no hacían nada, tendrían que ser derrocados, aunque eso era, por el momento, tarea de Dios. "Depende ahora de vosotros limpiar, liberar vuestra tierra de villanía", les dijo Thomas Reeve a los jueces de Norwich en un ejemplo típico de cómo se predicaba en las sesiones jurídicas, "considerad vuestro poder para reformar [...] si sois fieles, y el poder de venganza de Dios si sois infieles".[84] Los santos estaban ansiosos por

82 Sibbes, *Works*, *op. cit.*, VI, p. 309.
83 Citado en Webb, *Old Poor Law*, *op. cit.*, p. 94.
84 Thomas Reeve, *Moses Old Square for Judges*, Londres, 1632, pp. 98-99; véase Baxter, *Holy Commonwealth*, *op. cit.*, pp. 274-278, y los sermones parlamentarios citados en el capítulo VII.

extender el poder del Estado, aunque sólo fuera por el bien de la reforma, es decir, sólo porque esperaban poder ejercer ellos mismos ese poder algún día. Y, de hecho, así se vengaría Dios de la antigua Inglaterra.

VII

A pesar de las conocidas intenciones de la divinidad puritana y de las victorias providenciales del Nuevo Ejército Modelo, el esfuerzo revolucionario por establecer una comunidad santa en Inglaterra fracasaron. El gobierno de los santos fue breve; las nuevas formas de represión nunca se pusieron en práctica mediante la actividad decisiva de una policía estatal. Los ingleses que ingresaron al mundo de la disciplina y el trabajo cristianos lo hicieron por propia voluntad y fueron relativamente pocos. Hubo un estilo de vida con algunos rasgos similares a los de la represión puritana, que se difundió con más amplitud. Sus adherentes, sin embargo, no se caracterizaban por el ferviente voluntarismo de los santos. Entre ellos, la disciplina se convirtió en una rutina aburrida. Es difícil evaluar el papel exacto del puritanismo, con muchos otros factores de la historia social y económica, en la creación de esa nueva rutina. Por el momento, es suficiente con proponer que la transición de una sociedad tradicional a una moderna fue mediada de alguna manera por el autogobierno de los santos puritanos, su carácter industrioso y sus "cursos establecidos", la eficacia de su "vigilancia mutua" y su compromiso sostenido con la causa de la reforma. Nunca se pudo ganar la causa, pero la lucha, sin duda, tuvo sus efectos.

Karl Marx sugirió otra causa de la nueva rutina disciplinaria. Escribió que, durante los siglos XVI y XVII, "la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado".[85] Pero esta explicación resulta insuficiente. De hecho, hay muy pocas transformaciones sociales en las cuales pueda describirse con tanta simplicidad a los hombres como los objetos de la acción disciplinaria. También son los sujetos. Y cuanto mayor es su éxito como sujetos, menor es la parte que desempeña la fuerza gubernamental. La descripción de Marx es acertada sólo porque los hombres que integraban la masa de trabajadores rurales y la multitud de mendigos y vagabundos

85 Karl Marx, *Capital*, Chicago, ILL, 1932, I, p. 809 [la cita corresponde a la edición en español: *El capital*, t. I: "El proceso de producción del capital", Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1975, vol. 3, p. 922].

todavía no estaban listos para convertirse en sujetos de un autocontrol sistemático. Pero, por esa misma razón, no fueron instruidos en la "disciplina necesaria para el sistema de salarios". Fueron reprimidos brutalmente, pero no llegaron a ser transformados moral o psíquicamente ni integrados a un sistema económico moderno. La construcción de la clase trabajadora inglesa llegó mucho más tarde, y con ella llegaron ideologías comparables a la de los santos, que también inculcaban la autodisciplina y enseñaban el activismo religioso o político.

No es acertado afirmar que, durante el siglo XVII, se estaba disciplinando a los trabajadores, ni que los trabajadores se estaban autodisciplinando. Ésa fue la piadosa labor de los santos, que, en general, ocuparon un lugar diferente en el sistema económico. En su origen, los santos habían planeado extender su control a toda la sociedad. Pero, quizás, al ir ganando sus batallas internas –por pobres que hubieran sido sus victorias– y al ir estableciendo sus rutinas, el "desorden visible" de los "pobres no domesticados" se hubiera ido convirtiendo cada vez menos en una amenaza personal. Después de la Restauración, de todos modos, el separatismo le puso fin a esa guerra civil de parroquias con la que los puritanos habían estado comprometidos. La lucha entre los santos y los hombres mundanos que, según Baxter, "comenzó en nuestras calles antes de que el rey o el Parlamento tuvieran ejércitos", no se retomó después de que los ejércitos se fueron de regreso a casa.[86] La etapa más difícil de la transición social había terminado, al menos para sectores fundamentales de la población.[87] La terrible exigencia de una represión total, aplicada por el Estado, se fue olvidando lentamente. Y "los más pobres, a quienes los demás llaman chusma", fueron empujados a esas regiones oscuras y desagradables donde el látigo y el hierro candente hacen su trabajo inútil. El metodismo y la fábrica, el socialismo y los sindicatos los traerían, alguna vez, de regreso al mundo de los santos y los ciudadanos.

86 Baxter, *Holy Commonwealth*, *op. cit.*, p. 457.

87 Véase un enfoque bastante similar en Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, *op. cit.*, p. 235.

7
El puritanismo y la alta burguesía: la política como vocación

I

En 1659, John Eliot de Roxbury, Massachusetts, el "apóstol de los indios", redactó una propuesta para una comunidad cristiana, que envió a Inglaterra, a "los elegidos y santos y fieles que conducen las guerras contra el Anticristo". El apóstol americano no hizo ningún esfuerzo por describir la experiencia política de los colonos ni la organización tribal de los indios. Se dedicó, en cambio, a hacer una elaboración sobre las presuntas implicaciones del decimoctavo capítulo del *Éxodo* y exhortó a la redacción de una nueva Constitución basada en los diez y los cien. "Dios ha ordenado que diez hombres elijan de entre ellos un gobernante para los diez." Eliot hubiera mantenido el gobierno familiar puritano; en los diez, no contaba a las mujeres, a los sirvientes ni a los niños, sólo a los "hombres públicamente libres". Es obvio, sin embargo, que creía que los diez eran una unidad política más importante que la unidad doméstica, pues brindaba siempre el "ámbito" adecuado para la administración de disciplina y les daba a los puritanos la posibilidad de realizar esas "opciones" que consideraban tan importantes para la vida moral. Apenas los niños tuvieran edad suficiente, escribió Eliot, dejarían la casa de su padre y a sus diez: "son entonces capaces de actuar en la elección de sus gobernantes públicos, más aun, están obligados a hacerlo personalmente". Según Eliot, éste era el sistema que ya usaban los ángeles; tanto en el cielo como en un pueblo tan numeroso como lo eran los ingleses, se necesitaba un ascenso en orden numérico a la decena de mil y al millón, cada uno con sus correspondientes decenas y centenas y sus gobernantes elegidos.[1]

El propósito del sistema de Eliot era la disciplina social. En este sistema, una décima parte de todos los hombres adultos (excluyendo a los sirvien-

1 John Eliot, *The Christian Commonwealth: Or, the Civil Policy of the Rising Kingdom of Jesus Christ*, Londres, 1659, sig. A_3, pp. 5-6, 8, 28 y ss.

tes, categoría que aparentemente definía con márgenes muy estrechos) se convertirían en magistrados. ¡Extraña utopía ésta, que necesitaba de tantos gobernantes! Pero su presencia era necesaria para garantizar el desarrollo detallado de una política piadosa, para asegurar "la práctica ordenada y oportuna de todos los mandamientos de Dios en actos pasibles de observación política". "El pecado crecerá rápidamente –advirtió Eliot– como hierba mala si no es vigilado y erradicado permanentemente." La actividad de los gobernantes debe ser, por ende, constante, regular, sistemática y "expedita". Y los propios gobernantes, como aquellos ancianos de la Iglesia puritana a quienes tanto se asemejaban, debían ser piadosos y entendidos, "conocedores de las Escrituras […] para que puedan, de esa manera, ejercer fielmente su cargo".[2] Actividad piadosa y conocimiento de las Escrituras: éstos eran los elementos clave en ese magistrado escrupuloso con el cual los puritanos intentaban reemplazar la antigua paternidad política.

En los sermones y los tratados de los homólogos de Eliot en Inglaterra, hasta la gloria de los ministros quedaba opacada ante la de las nuevas autoridades, los santos laicos. Para la década de 1640, el ministro se había convertido en consejero del caballero en funciones, incitándolo a la acción, adiestrándolo en el estilo y el método de la actividad escrupulosa. Los mejores ejemplos de la nueva función del clero son los sermones revivalistas que se predicaron en el Parlamento Largo. Incluso en épocas anteriores, los sermones políticos puritanos habían enfatizado el significado piadoso de la magistratura: predicando en sesiones de las cortes, en elecciones en las ciudades y a veces ante el rey, los ministros habían glorificado al funcionario y su "cargo", casi con exclusión del príncipe y su prerrogativa. Buscaban así generar el activismo diligente exigido por su programa. Era la conciencia cristiana, insistían, lo que imponía el encargo de Dios a los magistrados. Era el "delegado divino" –"ese pequeño Dios de tu conciencia"– según la descripción de William Pemberton en la sesión del tribunal de Hartford en 1619, "quien te sentenciará secretamente si actúas mal".[3] En la sesión del tribunal de Oxford en 1628, Robert Harris presentó una elaborada descripción del alma como un sistema legal en el cual la conciencia ocupaba el lugar del Lord Canciller, obligando a los hombres a olvidar todo lazo humano, si era necesario, y a cumplir con su obligación política en nombre de Dios. Les advertía a los jueces que no ocultaran ninguna transgresión y que no favorecieran a hombre alguno:

2 John Eliot, *The Christian Commonwealth…*, *op. cit.*, pp. 11-12, 21.
3 William Pemberton, *The Charge of God and the King, to Judges and Magistrates for Execution of Justice…*, Londres, 1619, p. 70.

> Habla ahora, comienza, no perdones a ninguno. —¿Cómo? ¿Debo acusar a mi amigo? —No, como tampoco a tu enemigo, a menos que tu conciencia te obligue a ello; si [ése fuera el caso], denúncialo, sea quien fuere. —¿Cómo, a un vecino? —A un vecino. —¿A un pariente? —A un pariente. —¿A un juez? —A un juez. —¿A mi señor? —A tu señor.[4]

La justicia de los santos sería, pues, impersonal y universal, ejercida sin favores ni sentimientos. Dirigiéndose a los jueces, Pemberton les decía que en la ejecución de las obligaciones de su cargo dejaran a un lado todas las "pasiones agitadas"; predicaba contra "el amor, la amistad [...] el celo irreflexivo".[5] "Así como deben ser piadosos [...] deben también aprender a negarse a sí mismos", les dijo Stephen Marshall a los miembros del Parlamento Largo en 1641, "deben apartarse de todo compromiso privado".[6] En las décadas de 1630 y 1640, los hombres que pensaban en estos términos comenzaron a desarrollar una concepción del cargo público muy diferente de ese fuerte sentido de lealtad personal al rey subyacente tras el absolutismo de los Tudor y los Estuardo, que no era incompatible –por la naturaleza del sistema– con otras lealtades a los amigos y parientes. La conciencia exigía compromisos totalmente nuevos, difíciles de compatibilizar con la intriga cortesana o la autoexaltación de la familia. Exigía, sobre todo, un compromiso con los propósitos divinos que, sin duda, reforzaba (pero también transformaba) la antigua devoción humanista al bien común; en ésta como en otras áreas la piedad calvinista se relaciona con las tradiciones del "civismo". Pero la piedad era, probablemente, más importante que el civismo para menoscabar y corroer las lealtades tradicionales. El concepto moderno de que un funcionario debe despojarse de toda conexión privada –que, aplicada de manera estricta, hubiera resultado absurda en el siglo XVI y no es, de ningún modo, doctrina firme en el siglo XX– se vio extremadamente fortalecida por la asociación puritana entre la santidad y la magistratura. El resultado aparece sugerido en el aforismo de un escritor secular de 1654: "Las personas públicas con fines privados son monstruos en la Iglesia y el Estado".[7]

4 Robert Harris, "St. Paul's Exercise", en *Two Sermons*, Londres, 1628, pp. 5, 13.

5 Pemberton, *Charge of God*, *op. cit.*, pp. 46, 62.

6 Stephen Marshall, *Meroz Cursed*, Londres, 1641, pp. 33-43; véanse también Thomas Sutton, *England's First and Second Summons*, Londres, 1616; Stephen Denison, *The New Creature*, Londres, 1622; John Lawrence, *A Golden Trumpet to Rouse Up a Drowsy Magistrate*, Londres, 1624.

7 R. Whitlocke, citado en sir George Clark, *Three aspects of Stuart England*, Londres, 1960, pp. 49-50. Sobre el desarrollo gradual de una nueva "actitud mental" hacia el

La identidad social de estos funcionarios piadosos era el gran dilema de la política puritana. ¿En qué lugar de la antigua sociedad; dónde, dentro del intrincado sistema de conexiones personales, podrían encontrarse hombres como éstos? Los predicadores reclamaban una magistratura escrupulosa, pero estaban lejos de discutir los mecanismos de selección. Algunos de ellos, no obstante, insistían en que el cargo no podía heredarse, pues "no es el nacimiento, sino el nuevo nacimiento lo que hace verdaderamente nobles a los hombres".[8] Si algunos de los intelectuales puritanos todavía llamaban "padres civiles" a los magistrados, un número mayor hablaba de ellos como santos políticos, elegidos, de hecho, pero elegidos por Dios: "Dios os ha convocado legítimamente", predicaba Richard Byfield ante la Cámara de los Comunes en 1645, "os ha establecido legalmente, os ha investido de autoridad [...] os ha establecido en los corazones de miles".[9] Y si eran "llamados" por Dios, ese llamado los transformaba: "Las personas privadas son egocéntricas, como patanes campestres –dijo John Ward ante los Comunes ese mismo año– pero las personas públicas se convierten en otros hombres y tienen un espíritu público."[10] Esto no implicaba ninguna superioridad personal; parecía, en cambio, abrirles el camino a la magistratura a los mismos hombres que podían llegar a la santidad, es decir, abrirles ese camino sin tener en cuenta su posición social.

Pero no era ésta la intención original de los ministros. La mayoría de los puritanos eran conservadores en lo social, por lo menos en un sentido fundamental: creían en una subordinación estricta y ordenada, despojada de misterio, sin amor ni preocupación paterna, pero subordinación al fin. Por lo tanto, en su búsqueda del magistrado piadoso, se volvían a la nobleza y a la alta burguesía ya establecidas. Como los hugonotes, estaban bastante dispuestos a sacar provecho de la situación social existente; al mismo tiempo, intentaron racionalizar esa situación y darle un propósito. Debéis actuar de manera resuelta por el bien de Dios, les dijeron a los señores temporales, "no sólo en vuestras propias personas, sino también vosotros y vuestras casas, vosotros y vuestros arrendatarios, vosotros

---

cargo público y la tenencia de cargos, véase G. E. Alymer, *The King's servants: The civil service of Charles I, 1625-1642*, Nueva York, 1961, pp. 464-465; también su tratamiento de las reformas que se intentó llevar a cabo en el período posterior a 1642, pp. 433 y ss. La importancia del calvinismo para esta nueva "actitud mental" se discute en C. J. Friedrich, "Introduction", en *Politica Methodice Digesta of Johannes Althusius*, Cambridge, MA, 1932, p. LXXIX.

8 Thomas Adams, "The Holy Choice", en *Three Sermons*, Londres, 1625, pp. 63-64.

9 Richard Byfield, *Zion's Answer to the Nation's Ambassadors*, Londres, 1645, p. 8.

10 John Ward, *God Judging Among the Gods*, Londres, 1645, p. 16.

y todos los que dependen de vosotros".[11] Para poder hacer esto, sin embargo, los señores tendrían primero que convertir sus unidades domésticas en pequeñas iglesias y comunidades santas. Tendrían que someterse a la rigurosa disciplina de la conciencia.

II

El cambio en el orden político demandaría una transformación paralela en el carácter del antiguo noble, una transformación posible gracias al colapso del orden feudal y el "surgimiento" de la alta burguesía, mediada en grado significativo por la ideología puritana. En la literatura del período, pueden observarse indicios de las formas emergentes aún antes de que se manifestaran dramáticamente en la actividad cotidiana. Los cambios en el carácter y en la política fueron acompañados por el desarrollo de nuevos tipos ideales; se entrenaba a los hombres para que imitasen nuevos modelos, por lo menos en su conducta más pública. El antiguo caballero y el cortesano renacentista les cedieron su lugar al caballero cristiano y al magistrado piadoso.[12] Sin embargo, este desplazamiento quedó incompleto por un tiempo y el carácter de la política de la alta burguesía quedó indefinido; luego, como hemos visto, los ministros, usurpando algunas de las funciones de sus señores temporales, anticiparon los nuevos estilos de comportamiento. Éste fue un momento breve, aunque significativo, en el largo proceso del cual iba a surgir algo semejante a un orden político moderno.

11 Edmund Calamy, *The Nobleman's Pattern of True and Real Thankfulness*, Londres, 1643, p. 51.

12 La mejor manera de resolver la gran controversia sobre la alta burguesía que comenzó con R. H. Tawney y su brillante "The rise of the gentry", en *Economic History Review* 11, 1941, pp. 1-38, podría ser el argumento de que el término "surgimiento" no describe, en verdad, o no debería describir, la aparición de una clase social *nueva*, sino más bien la transformación de una antigua clase social, transformación que no tuvo lugar, por ejemplo, en Francia y cuya mejor definición es la de un ajuste a la política y la sociedad modernas. El complejo conjunto de cambios en estilo personal, educación, religión y actividad económica y política *dentro* de las clases terratenientes, tomados en su conjunto, parecería proporcionar la base más firme para la explicación del crecimiento del poder parlamentario, la difusión del puritanismo y la revolución del siglo XVII; se puede suponer que éste era el propósito de Tawney. Véase el resumen de la bibliografía en G. R. Elton, *England under the Tudors*, Londres, 1956, pp. 255-259; también J. H. Hexter, *Reappraisals in history*, Nueva York, 1963, caps. II, IV, VI. Zevedei Barbu argumentó recientemente que en los siglos XVI y XVII se produjo un gran cambio en el carácter inglés en *Problems of historical psychology*, Nueva York, 1960, caps. V, VI.

Los enérgicos clérigos, empero, no podían ser un sustituto permanente para aristócratas y caballeros; el poder político y la sofisticación intelectual de la alta burguesía fueron aumentando hasta que, finalmente, forzaron la entrada al mundo estrecho y exclusivo de los ministros. El nuevo orden iba a necesitar de santos laicos; mejor dicho: los santos laicos, a medida que fueran estableciendo sus posiciones seculares y espirituales, iban a crear un nuevo orden.

En el siglo XVI, la naturaleza y el significado de la nobleza habían sido tema de un gran debate, que reflejaba la posición, incierta en términos generales, del noble al acercarse a su fin el período de las guerras feudales y al achicarse la esfera de las prerrogativas feudales. Atacado por los teóricos del absolutismo real, el aristócrata necesitaba reafirmar su valor social para poder retener algo de independencia práctica así como, quizás, un grado considerable de autoestima. Por lo tanto, el debate se inclinó hacia una concepción "civil" de la nobleza, depositando mayor énfasis en las funciones públicas de caballeros y aristócratas y restándole énfasis a sus responsabilidades patriarcales, sus proezas militares y sus lealtades personales o familiares.[13] Las primeras discusiones italianas del "honor" aristocrático, por ejemplo, exigían siempre que se diera precedencia a la comunidad política por sobre la familia, al príncipe, por sobre el propio padre o hermano.[14] Los escritores humanistas, tanto en el continente como en Inglaterra, argumentaron que la clave de la verdadera nobleza no era el nacimiento, sino la educación, aunque con esto no intentaban alentar la ambición de la clase baja. Su propósito era, más bien, elevar las ambiciones de la aristocracia, incluso poner la educación y el "civismo" por encima del linaje y el heroísmo en la jerarquía de valores aristocráticos. Los escritores alababan invariablemente los logros más que el abolengo y generalmente se trataba de logros en cargos públicos. Esta nueva preocupación se refleja en las largas discusiones sobre la importancia de las universidades, las academias y las escuelas de leyes para la educación de los hijos de familias nobles, así como la marcada disminución, en Inglaterra, del número de hombres jóvenes formados como pajes en las grandes casas feudales.[15]

13 Véase la excelente monografía de Ruth Kelso "The doctrine of the English gentleman in the Sixteenth Century", en *University of Illinois Studies in Language and Literature*, Urbana, ILL, 1929, vol. XIV, Nº 1-2, especialmente pp. 11 y ss. También se discute este punto en Mark Curtis, *Oxford and Cambridge in transition, 1558-1642*, Oxford, 1959, p. 267.

14 Véase F. R. Bryson, *The point of honor in Sixteenth Century Italy: An aspect of the life of a gentleman*, Chicago, 1935, p. 108.

15 J. H. Hexter, "The education of the aristocracy in the Renaissance", en *Reappraisals*, *op. cit.*, pp. 45-70; Curtis, *Oxford and Cambridge*, especialmente

Tanto el ciudadano de Maquiavelo como el cortesano de Castiglione son ejemplos de una nueva concepción "civil" de la nobleza, aunque el segundo sugiere, al mismo tiempo, ese achicamiento del espacio público político de ciudad libre a corte real que marcó el Renacimiento tardío. En Inglaterra, *The Governor*, de Thomas Eliot, acentuó, de manera similar, el rol público del noble; la actividad que preveía para los jóvenes aristócratas fue, luego, tratada de manera más explícita por los autores de los libros de "carácter", que discutían figuras como la del embajador y el consejero.[16] Éstos no eran aún, sin embargo, prototipos del magistrado puritano. El énfasis que ponían los escritores del Renacimiento sobre la virtud personal imponía límites bastante claros a la política aristocrática, cuestionando la impersonalidad del cargo. El cargo político y el poder eran vistos como recompensas al talento y la audacia; eran buscados porque brindaban oportunidades de dar muestras de mérito personal, de llevar a cabo actos que poetas y artistas podrían registrar. En lugar de un funcionario disciplinado, el Renacimiento produjo un *virtuoso* político, para quien el Estado era, ciertamente, una obra de arte, pero no era aún una esfera de obligaciones.[17]

Las luchas de los *virtuosi* produjeron, a su vez, una nueva clase de saber político: los registros de las oportunidades aprovechadas y perdidas, la historia del cálculo político, los comienzos del arte de gobernar. Ciertamente, aquí había una ocupación y un misterio que no tardarían en encontrar devotos. La combinación del honor aristocrático con la ideología de la *raison d'état* podría haber llegado a proporcionar una base secular para esa magistratura diligente a la cual también aspiraba la piedad puritana. De hecho, esto sólo sucedió de manera ocasional: quienes ejercían con devoción y *seriedad* el arte de gobernar se encontraban, habitualmente, envueltos en una disputa interminable con los favoritos de la corte, brillantes, pero incompetentes en política. La ideología secular de los estadistas tampoco

---

caps. III y IV. Sobre la decadencia de la "profesión caballeresca de sirviente", véase J. E. Neale, *The Elizabethan House of Commons*, New Haven, 1950, p. 25.

16 El mejor estudio de los libros de carácter de los siglos XVI y XVII es el de W. E. Houghton, Jr., *The formation of Thomas Fuller's Holy and Profane States*, Cambridge, MA, 1938, caps. III-VII.

17 Jacob Burckhardt, *The civilization of the Renaissance in Italy*, Londres, 1955, especialmente parte II; véase también su descripción de los grandes déspotas, pp. 23 y ss. Thomas Elyot ofrece una cierta idea de la concepción de virtud de la época en *The Book Named the Governor*, Londres, Everyman, s/f, p. 121: En un gobernante de gran autoridad, escribe, "la fuente de todos los modales excelentes es la majestad, que es la proporción total y la figura de la condición de noble y es ciertamente una belleza o un donaire en su rostro, su lenguaje y sus gestos apropiados a su dignidad y adecuados al momento, el lugar y la compañía".

brindaba la fuerza suficiente para dar nueva forma a una nación, para organizar el entusiasmo de sus compatriotas en gran escala. La mayoría de los funcionarios siguieron trabajando a la manera tradicional, adaptándose como podían a la intriga de la corte y desempeñando las funciones que les habían asignado con un sentido del bien público poco organizado o sistemático.

Como consecuencia y a pesar de la experiencia de las repúblicas urbanas y las burocracias reales, ni el aristócrata ni el cortesano llegaron nunca a adaptarse íntegramente a la administración impersonal o al conflicto ideológico. En Italia, tanto el gobierno como la oposición usaban libremente el asesinato, sin duda la forma más personal de ataque político, excluido expresamente por la mayoría de los escritores calvinistas. El homicida, si no era un mero asesino a sueldo, "sólo buscaba descargar el odio universal o vengarse por alguna desgracia familiar o afrenta personal".[18] El asesinato en 1628 de Buckingham, favorito de la corte de Inglaterra, por un caballero insignificante puede describirse en esos términos. En cierto sentido, el asesinato era una respuesta adecuada a la política "fantástica" de autoglorificación que ejercían hombres como Essex y Buckingham; era la verdadera antítesis del arte de gobernar, de hecho, de toda actividad política disciplinada, con propósitos definidos. La persistencia del nepotismo y del entorno personal en la Inglaterra de los Tudor así como la especulación permanente por parte de los funcionarios reales –explicable en términos de la estructura burocrática de la época– son prueba, una vez más, de la ausencia de una autodisciplina escrupulosa en la vida pública. Una comparación detallada de la acción militar de Isabel con la de Cromwell pondría probablemente de manifiesto el considerable progreso en eficiencia, sistema e impersonalidad rutinaria. El puritanismo fue un factor decisivo en el logro de este progreso.[19]

A fines del siglo XVI, parecía claro que –por lo menos temporiamente– el prototipo del cortesano era dominante, y en el marco más reducido de la unidad doméstica real, la política se fue convirtiendo casi íntegramente en una cuestión de facciones e intrigas. Isabel había traído a Londres la gran corte renacentista, permitiendo el ascenso de perfectos cortesanos, como

18 Burckhardt, *Renaissance*, *op. cit.*, p. 36.

19 C. G. Cruickshank, *Elizabeth's Army*, Oxford, 1946, pp. 132-133 y *passim*; Cyril Falls, *Elizabeth's Irish Wars*, Londres, 1950, especialmente p. 65; el autor describe la "deshonestidad que atraviesa todo el sistema" pero argumenta que se produjeron algunas mejoras durante el reinado de Isabel. Sobre las guerras de Cromwell, véase Denis Murphy, S. J., *Cromwell in Ireland: A history of Cromwell's Irish Campaigns*, Dublín, 1883, especialmente cap. III sobre los preparativos para la guerra.

Leicester y Essex, junto con diligentes servidores públicos como Burghley y Walsingham, que había incorporado, en parte, el nuevo arte de gobernar. Buckingham, tan amado por el rey Jacobo, dominó la política de principios del siglo XVII. En los círculos de la corte, se concentraron toda la extravagante vitalidad y el brillo –muchas veces excéntrico– que florecieron en medio de la decadencia del antiguo orden. Allí se imponía la personalidad y el refinamiento personal era la clave del éxito; de allí la importancia de la belleza, los modales, la vestimenta, el ingenio.[20] El resultado fue una separación, cada vez mayor, entre las ideas relacionadas con el éxito en la corte y cualquier propósito impersonal religioso o político. El intenso interés con que clérigos y laicos puritanos seguían las luchas religiosas del continente, por ejemplo, nunca fue compartido por la corte inglesa, no sólo porque el rey Jacobo tenía –como es sabido– marcada predilección por la paz, sino también por la ausencia de cualquier clase de compromiso ideológico. Durante la Guerra de los Treinta Años, un poeta escribió:

> Dejad que redoblen los tambores alemanes, su ruido
> No nos molesta, ni nos distrae de los placeres.[21]

La moda de la corte se inclinaba hacia un refinamiento y una elegancia sutil cada vez mayores, que resultaban en un estilo íntimo y de enorme delicadeza. Isabel había tenido un gusto extraordinario para la vestimenta, tanto por el boato que ostentaba con naturalidad como por su grandiosa carencia de practicidad. Jacobo fue todavía más sofisticado: el rey, escribió un cronista contemporáneo, "admira el buen estilo en la vestimenta [...] es agradable el modo en que presta atención a estos temas".[22] Las últimas modas en cuanto al lenguaje, los modales y la vestimenta cortesanos eran imitadas, a distancia, en la Londres renacentista, aunque la sensación de discordia fue creciendo a medida que continuaba el proceso de refinamiento. En las zonas rurales más sencillas, solía asociarse el refina-

20 Burckhardt, *Renaissance*, *op. cit.*, especialmente p. 223: "La conducta de los individuos y todas las formas elevadas del intercambio social se convirtieron en fines a los que se aspiraba con un propósito deliberado y artístico". Hay una discusión interesante del carácter "barroco" en Barbu, *Problems*, *op. cit.*, pp. 172 y ss. Puede encontrarse una concepción puritana posterior de la corte de Jacobo (que quizá no difiere mucho de la de sus contemporáneos puritanos) en Lucy Aikin, *Memoirs of the Court of King James I*, Londres, 1822.

21 Citado en sir Charles Firth, *Oliver Cromwell and the rise of the Puritans in England*, Oxford, 1953, p. 24.

22 Sir John Harrington, *Letters and epigrams*, ed. de N. E. McClure, Filadelfia, 1930, pp. 32-34.

miento con el vicio; el comportamiento afeminado de los cortesanos era motivo de indignación moral. Sin embargo, el Londres jacobino se convirtió en un centro de consumo y ostentación, donde la riqueza rural se disipaba en una imitación vulgar de los estilos de la corte o en la búsqueda de influencia y posiciones.[23] El hacendado rural o su hijo, atraído a Londres por la corte, fue objeto permanente de sátira en los escenarios de los Estuardo. La búsqueda de lujo y gracia y la consecuente decadencia del manejo doméstico rural fueron, como hemos visto, temas constantes de los moralistas del siglo XVII. "Sería, por lo tanto, fácil reformarnos, y abandonaríamos todo lo superfluo", escribió en su diario sir Henry Slingsby, caballero rural y futuro realista, "si la corte no le otorgara buena fama a tales cosas, aumentando así nuestro anhelo por practicarlas".[24] Es obvio que el efecto del "anhelo" creado por el esplendor de la corte era un desafío a los valores estables de la vida rural que sir Henry amaba. La "reforma", empero, no se produjo a la manera que hubiera deseado, mediante un ejemplo desde arriba, sino que llegó como una reacción desde abajo al desafío de la corte y, más aun, a esa ruptura de las normas tradicionales que la corte reflejaba y colaboró a llevar a cabo.

III

La política cortesana no sólo era urbana y sofisticada, también carecía de principios. Los protestantes, como De Mornay en Francia y Sidney en Inglaterra, se sentían tan frustrados e infelices en las grandes cortes del norte como indudablemente se hubieran sentido en el sur. Ambos sugirieron un ideal renacentista alternativo al cortesano: estaban animados por un refinado sentido de la virtud personal, pero condicionados al mismo tiempo por un nuevo celo calvinista. La corte no les ofrecía un ámbito para sus ambiciones idealistas; ambos, sin embargo, se vieron atraídos hacia ella como único centro de la vida política. No obstante, cincuenta años más tarde, hombres jóvenes que tenían acceso a los círculos de la corte –como el futuro reverendo Richard Baxter y el futuro coronel Hutchinson– se alejarían de ella para proseguir sus carreras en otros lugares.[25] El puritanismo

23 F. J. Fisher, "The development of London as a center of conspicuous consumption in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", en *Transactions*, Royal Historical Society, cuarta serie, p. xxx.

24 *The Diary of Sir Henry Slingsby*, ed. de Rev. Daniel Parsons, Londres, 1836, pp. 25-26.

25 F. J. Powicke, *A life of the Reverend Richard Baxter, 1615-1691*, Londres, 1924, pp. 18-19; Lucy Hutchinson, *Memoirs of the life of Colonel Hutchinson*, ed. de Julius Hutchinson, revisado por C. H. Firth, Londres, 1906, p. 47.

por una parte, y las nuevas formas de vida urbana y rural asociadas con la alta burguesía y los abogados, por otra, ofrecían, en ese momento, alternativas al mundo de la moda cortesana.

Las diversas alternativas se unieron, tal vez, en esas piezas poco usuales de *pastorale* protestante que aparecieron en la obra de los poetas calvinistas como Du Bartas, Buchanan y Milton.[26] Estos autores sugerían un alejamiento de la corte que –si bien era convencional en la literatura del Renacimiento– podría tener nuevos propósitos. El discípulo de Calvino, Theodore Beza, con rigor, había excluido el elemento pastoral de su poema dramático *The Sacrifice of Abraham*: estaba reaccionando ante una imagen de la vida rural que era simple y sensual a la vez, una imagen que no difería demasiado de la que aparecería en los poetas caballeros.[27] Para comienzos del siglo XVII, sin embargo, el diálogo entre la corte y el campo, género común tanto de la literatura medieval como de la renacentista, llegó a sugerir la futura oposición entre *Cavaliers* [Realistas Episcopales] y *Roundheads* [Parlamentarios Puritanos]. El hombre proveniente del campo representaba ahora la severidad y la virtud y elevaba su voz en contra de la cultura italiana de la corte:

> [...] besar la mano como si estuviera lamiendo los dedos, inclinar la cabeza como si tuviera dislocado el cuello, [...] o mirar con lascivia como una moza tras su amor, o guiñar un ojo como si estuviera cazando un tonto, o tretas simiescas como las que llegan de la tierra de Petito, donde un mono y un mandril forman una generación de pillos; y contar historias del caballero aventurero y la extraña dama [...] blasfemar y bravuconear, mofarse y apuñalar con tretas que enseña el demonio, no permitimos nada de eso.[28]

Las figuras que ilustran la portada de *The Court and the Country*, de Nicholas Breton, publicado en 1618, se asemejan, de hecho, a los dibujos que aparecieron luego en los panfletos revolucionarios. Fue en el campo –en parte,

26 *Comus*, la pieza teatral breve de Milton, es la mejor de estas obras; véanse también George Buchanan, *Baptistes: A Sacred Dramatic Poem*, trad. de Milton, Londres, 1641, y reimpreso en *Memoirs of the Life and Poetical Works of John Milton*, ed. de Francis Peck, Londres, 1741; William du Bartas, *The Divine Weeks*, trad. de Joshua Sylvester (publicado primero en capítulos en la década de 1590), ed. de T. W. Haight, Waukesha, Wisconsin, 1908, p. 64-66.

27 Theodore Beza, *A tragedy of Abraham's Sacrifice*, trad. de Arthur Golding, ed. e introd. de Malcolm W. Wallace, Toronto, 1906, p. XLII.

28 Nicholas Breton, *The Court and Country*, Londres, 1619, sig. B reverso.

por lo menos– que el idealismo frustrado del aristócrata protestante cultivado –y en igual medida, por cierto, el resentimiento del sólido pero rústico caballero rural– se transformaron en el estricto sentido del deber y los elevados principios del magistrado cristiano y del santo. De hecho, la revolución puede describirse, en parte, como un enfrentamiento entre la corte y el campo.[29]

Un diálogo entre *The English Courtier and the Country Gentleman*, que apareció en 1586 con una dedicatoria a Walsingham, revela las etapas iniciales del conflicto en ciernes. El cortesano argumenta que los hijos del caballero deberían ser educados en la ciudad, frecuentar la corte y servir al rey; deberían cultivar la "civilidad" –más importante que "la persona [...] el patrimonio o [...] los padres". "La ganadería, la agricultura, el pastoreo, el comercio, comprar y vender [...], ninguno de todos ellos es tarea apropiada para un caballero." El hombre de campo es más tradicional en algunos sentidos, más moderno en otros. Enviará a sus hijos a la Universidad "donde algunos adquieren tanta ilustración como la que pueden ganar aprendiendo a ganarse la vida". "A algunos los educamos también en las *Inns of Court*; si sacan provecho de ello, permitimos que sigan adelante; si no, los retiramos rápidamente de allí, para que no se familiaricen demasiado con las costumbres licenciosas de la ciudad." "Para servir en la corte, o hacer la guerra, estas vidas nos parecen más pérfidas que loables."[30] El disgusto por la corte y la ciudad es clave para las futuras actitudes puritanas. Si algunos caballeros llegaban a Londres buscando con avidez el esplendor cortesano, otros reaccionaban con un marcado disgusto hacia las "costumbres licenciosas de la ciudad". Siempre hubo en el puritanismo algo de simplicidad y sencillez rural, algo del desagrado que sentía el hombre de campo por la ciudad perversa, la Babilonia o Nínive de Inglaterra. La disciplina piadosa no puede describirse con precisión calificándola de religión de las clases medias en el Londres del Renacimiento; fue mucho más la religión de hombres recién llegados a la ciudad, que se sentían incómodos allí; todavía no eran urbanos, todavía no compartían la sofisticación del habitante de la ciudad ni del cortesano. Tales hombres, desorientados e inseguros, respondieron al intenso moralismo de los santos clericales; al mismo tiempo, la disciplina de la congregación los instruyó en un estilo urbano, les proporcionó nuevos estándares de orden y una nueva rutina,

29 Véase el desarrollo de este tema en H. R. Trevor-Roper, "The general crisis of the Seventeenth Century", en *Past and Present* 16, noviembre de 1959, pp. 31-64.

30 Anónimo, *The English Courtier and the Country Gentlemen*, Londres, 1586, reimpr. en Roxburghe Library, *Inedited Tracts*, Londres, 1868, pp. 15, 16, 20, 68 y ss.

los apartó de la heterogénea población de la ciudad en crecimiento y, finalmente, desarrolló en ellos una nueva confianza en sí mismos. De hecho, el puritanismo les enseñó una rutina que, a menudo, ha sido erróneamente atribuida a la ciudad misma.

El hombre de campo del diálogo de 1586 no era un ser cultivado; defendía los antiguos pasatiempos rurales y las tradiciones de la hospitalidad. Sus hijos, educados en las universidades y en las *Inns of Court*, serían hombres diferentes. En el siglo posterior a 1520, la expansión de las *Inns* fue impresionante; se convirtieron en un centro de vida urbana, cuyas costumbres, a menudo, diferían de las que predominaban en la corte; allí los hombres del campo podían encontrar refugio de la vida "licenciosa" de Londres. Para 1620, los puritanos dominaban varias de las *Inns* más importantes; allí, abogados y estudiantes escuchaban con regularidad los sermones de ministros como Sibbes y Preston y asimilaban, en cierta medida, la autodisciplina y el orgullo de los santos. En el diario de sir Simonds D'Ewes –que integró durante muchos años el *Middle Temple*–,* puede apreciarse el resultado de este entrenamiento. D'Ewes adquirió algún renombre en la corte en la década de 1630, pero sus intereses ya no estaban depositados allí: "Consideré que todos estos favores reales no eran nada más que cimientos de arena, que no podrían brindar gratificación firme ni satisfacción a una mente acostumbrada a los placeres y delicias del estudio y el conocimiento". La inclinación de D'Ewes hacia la erudición estaba reforzada por su moralismo puritano; ambos se pusieron de manifiesto en 1632, cuando siguió al rey y a la reina a Cambridge, pero no aceptó la invitación a participar de su esparcimiento: "Mientras ellos estaban presenciando una obra de teatro ociosa que era una ofensa para la mayoría de los presentes, fui a la biblioteca del *Trinity College* y estuve mirando varios manuscritos antiguos".[31]

Los caballeros que compartían los gustos de D'Ewes solían vivir en el campo, pero visitaban Londres, sabían desplazarse en la ciudad y conocían a las principales familias de comerciantes. Ya en tiempos de Isabel, había grupos de caballeros –del mismo condado, con las mismas conexiones rurales– que se reunían en Londres, de vez en cuando, a beber y a conversar y, por supuesto, a criticar al gobierno.[32] Es probable que la Sociedad de Anti-

* Uno de las cuatro principales *Inns of Court.* [N. de la T.]

31 Las siguientes cifras referidas al crecimiento de la *Grey's Inn* están citadas en Fisher, "Development of London", *op. cit.*, p. 41; 200 estudiantes ingresaron en la década entre 1521 y 1530; 799 entre 1591 y 1600; 1.265 entre 1611 y 1620. *The Autobiography of Sir Simonds D'Ewes*, ed. de J. C. Halliwell, Londres, 1845, II, pp. 67, 140.

32 Fisher, "Development of London", *op. cit.*, p. 47. Aparentemente, había una posada en particular, en Whitefriars, en la cual se alojaban los clérigos puritanos que

cuarios haya surgido a partir de reuniones informales de este tipo. Esta importante asociación de académicos y abogados unidos por lazos de amistad, entre quienes se contaban futuros parlamentarios, se reunía para discutir temas tales como el origen y la naturaleza de la aristocracia, la antigüedad de los parlamentos, la dignidad de los títulos. "Hay diversos caballeros, estudiosos de este saber –escribió Robert Cotton en 1603– que se reúnen hace mucho tiempo y se han ejercitado en este tema". Jacobo I les prohibió que establecieran cualquier tipo de asociación formal, pero no hay duda de que siguieron con sus "estudios", tanto en la ciudad como en su retiro rural.[33] Este tipo de discusión y estudio fue una preparación para la magistratura diligente –el nuevo civismo– que iba a resultar en una especie de autoafirmación tanto para los caballeros como para los santos.

Los hijos educados en las universidades y en Londres regresaban al campo con nuevos intereses en la ley, la teología y los negocios. Los hijos de los abogados y los comerciantes establecidos en el campo tampoco se inclinaban hacia las antiguas costumbres rurales; para ellos, la tierra era una inversión, tanto en rendimiento como en respetabilidad. La antigua escena de placer y sosiego pastoral se vio invadida por una actividad diligente. "La mayor parte de los caballeros –escribió Thomas Wilson en 1600– se han convertido ahora en buenos agricultores y saben muy bien cómo mejorar sus tierras al máximo".[34] Este nuevo interés se revela claramente en una entrada del diario de Slingsby:

> Estoy ahora experimentando con un nuevo estilo de agricultura que se ha puesto de moda recientemente: quemar el terreno que se piensa arar; han descubierto que las cenizas producen un mayor rendimiento de trigo que cualquier otro abono. [...] Lo probaré en una parte del terreno [...] que nunca haya sido arado.[35]

Este interés profundo en la experimentación no se reflejó en la política de Slingsby, que siguió siendo conservador. Sin embargo, la agricultura

---

estaban en Londres de visita por "asuntos piadosos"; véase Valerie Pearl, *London and the outbreak of the Puritan Revolution: City government and national politics*, Oxford, 1961, pp. 179, 233.

33 Joan Evans, *A history of the Society of Antiquaries*, Oxford, 1956, pp. 7-13; véase también Vernon Snow, "Essex and the aristocratic opposition to the Early Stuarts", en *Journal of Modern History* 32, 1960, pp. 226-228.

34 Citado en Maurice Ashley, *England in the Seventeenth Century*, Londres, 1952, pp. 18-19.

35 *The Diary of Sir Henry Slingsby*, *op. cit.*, p. 27.

inteligente fue una de las bases económicas de la nueva alta burguesía y un esfuerzo de tal seriedad tuvo su correlato en lo político para la clase social en general. Había un corpus bastante voluminoso de literatura que explicaba las nuevas técnicas; *A Way to Get Wealth*, de Gervase Markham, publicado en 1625 y reeditado varias veces en la década de 1630, es un ejemplo típico. Markham sugería numerosos experimentos en su libro –uno de los muchos que escribió sobre temas similares– claramente destinado a hombres cultos.[36] Sin embargo, en los años previos al acceso al trono de Jacobo, sólo uno de los autores que escribían sobre la aristocracia había admitido que la agricultura fuese un interés propio de caballeros. Se trataba del ministro puritano Lawrence Humphrey, que detestaba el ocio rural.[37]

La aparición del nuevo estatus y del esfuerzo empresarial fue acompañada en el campo por la invasión de una seriedad que lo impregnaba todo. En Little Gidding, tomó una forma anglicana, pero, con mayor frecuencia, se nutrió de alguna forma de puritanismo. Aunque, quizá, no afectó más que a un pequeño segmento de la sociedad rural, esta seriedad, esta atmósfera de "discurso agradable y porte grave", colaboró en la creación del tono moral apropiado para la consolidación gradual de la alta burguesía rural y el desarrollo de su estilo peculiar, que reflejaba sus largos años de interacción con la ciudad, las atracciones de la corte tanto como el rechazo que ésta provocaba.[38] Las noticias de Londres circulaban en el campo y la política de Londres encontró –quizá por primera vez– una respuesta de orden nacional. El vicario de Suffolk y juez de paz John Rous registró en su diario la llegada de los últimos "corantos",* expresó su preocupación por el incidente de Montagu en la década de 1620 y lamentó la suerte corrida por las orejas de Alexander Leighton en 1630.** En 1639, lady Brilliana Harley le envió las últimas "noticias del extranjero" a su hijo, estudiante en

36 Véase Gertrude Noyes, *Bibliography of courtesy and conduct books in Seventeenth Century England*, New Haven, 1937, p. 11, donde se discute el nuevo interés en la agricultura; lista de libros de Markham en pp. 72 y ss.

37 Sobre Humphrey, véase Kelso, *English gentleman*, *op. cit.*, p. 58.

38 Puede encontrarse una excelente discusión de la vida rural en el siglo XVII en David Mathew, *The age of Charles I*, Londres, 1951, caps. VIII, X, XII y XIX; véase también Robert Ramsey, *Henry Ireton, 1611-1651*, Londres, 1949, pp. 203 y s.

* Panfletos que aparecían periódicamente, con noticias referidas, en su mayor parte, a los sucesos en el continente. [N. de la T.]

** Tras la publicación de su panfleto crítico de los obispos, la Cámara que reemplazó al Parlamento durante el reinado personal de Carlos I, Alexander Leighton fue condenado a ser azotado en público, a que le marcaran la cara y le cortaran las orejas. [N. de la T.]

Oxford, "todavía deseosa de mantener su mente despierta a la consideración de los sucesos en el extranjero".[39] Estos ejemplos no son atípicos en modo alguno; los diarios registran la llegada de libros de sermones tanto como de boletines colmados de habladurías y escándalos cortesanos. En el campo, se fue desarrollando una vida intelectual extraordinaria. A veces, reflejaba la cultura de la corte y el nuevo saber renacentista, y entonces aparecía un hombre, como Robert Filmer de Kent, que era producto de esta cultura. El anticuario D'Ewes o el serio coronel Hutchinson, con sus minuciosos estudios de los discursos parlamentarios, eran otra clase de productos. Aparecieron nuevas formas de afinidad que se fueron desarrollando entre los diversos grupos que compartían intereses intelectuales; se hacía circular manuscritos y se discutían a fondo las opiniones. La práctica de la visita entre las diversas casas de campo, sugirió un historiador moderno, revela un nuevo "movimiento lateral" en la sociedad inglesa, mediante el cual las familias dispersas en diferentes partes del país estaban vinculadas entre sí por la amistad y la política.[40]

La Comisión de la Paz, que adquirió un enorme prestigio a comienzos del siglo XVII, fue un compendio de estatus y seriedad. Ésta era la posición en torno a la cual se agruparon, por primera vez, las ideas sobre la magistratura piadosa, que reflejaban la ambición de los hombres nuevos que poseían el conocimiento (o la sabiduría), el estilo profesional y el sentido de dignidad que brindaban las universidades y las *Inns of Court.* A los jueces rurales les deben de haber resultado distantes los modelos renacentistas anteriores –príncipe, cortesano, embajador, consejero–, tal vez porque no estaban dentro de un alcance práctico, tal vez porque los jueces habían adquirido un desagrado por la intriga cortesana que había vuelto indeseable ese tipo de modelo. Llegar a ser juez de paz era señal de que se había ingresado a la sociedad rural. Para los ambiciosos, era igualmente importante el ingreso en una comisión, que los ministros hacían aparecer como una oportunidad impresionante de ejercer la piedad. La idea de la "reforma", que los miembros del Parlamento Largo pusieron en acto de manera tan vívida, había sido asociada por varias décadas antes de 1640 –por lo menos en la literatura escrita– con la actividad de los jueces de paz de cada zona. Fue entre estos magistrados rurales, según un escritor reciente (pero también debe agregarse, entre sus colegas y contrapartes en las *Inns* de Londres), que aparecieron por pri-

39 *Diary of John Rous*, ed. de M. A. E. Green, Londres, 1856, pp. 31, 45-47, 53, 67; *Letters of the lady Brilliana Harley*, ed. de T. T. Lewis, Londres, 1854, p. 51.

40 Mathew, *Charles I*, *op. cit.*, pp. XIII, XIV.

mera vez en la sociedad laica la habilidad, la autoconfianza, la resuelta nobleza de principios y las auténticas opiniones que hicieron posible la oposición política.[41]

IV

Esa incertidumbre general sobre el origen de la nobleza que caracterizó el pensamiento del siglo XVI estuvo acompañada de una considerable confusión acerca de la verdadera pertenencia a la alta burguesía inglesa. Varias generaciones de inestabilidad económica –resultado de la revolución de precios y del comercio de tierras extremadamente activo que siguió a la confiscación de los monasterios– habían llevado al campo a hombres de familias dudosas, a la vez que habían forzado a muchos hijos de estirpe noble a ejercer ocupaciones "serviles" en la ciudad. El resultado inmediato de la confusión del estatus fue la aprensión respecto del estatus, y uno de los efectos más importantes de esta aprensión fue, sin duda, preparar a los hombres para esa transformación del carácter que se atribuye al puritanismo. La literatura de fines del siglo XVI y de comienzos del XVII parece sugerir por momentos una especie de pánico referido al estatus, que es análogo, a grandes rasgos, al pánico por la salvación que, a menudo, provocaba el calvinismo (y está claro que ambas formas de malestar estaban relacionadas y que ambas a veces han sido exageradas). Generalmente se expresaban con un tono similar al de la ostensible "carta de un aprendiz a su padre", reimpresa en un libro por el escritor inglés menor Edmund Bolton en 1627. Vale la pena citar la carta, por su obvia similitud con la introspección religiosa de los diarios de la época:

> [...] mi mente y mi espíritu [...] se encuentran muy atribulados [...]. Leyendo ciertos libros en horas sueltas y hablando con quienes se ocupan voluntariamente de adquirir gran erudición en heráldica, he llegado a creer que, por ser aprendiz, he perdido los derechos de mi linaje [...] que es de caballero, y moriría antes que soportar esto [...]. Ésta es mi aflicción y la causa por la cual mi mente está tan atribulada que no puedo comer ni dormir en paz.

Bolton argumentó con bastante apasionamiento que el aprendizaje no implicaba sujeción y, por lo tanto, no exigía "la bárbara penalidad de la

41 Peter Laslett, "The world we have lost", en *The Listener*, 21 de abril de 1960, pp. 700-701.

pérdida de linaje". Si este tipo de preocupación era serio y no mera afectación, debe de haber involucrado a un número considerable de personas; en 1620 había en Londres "muchos cientos de aprendices que eran hijos de caballeros".[42]

Había dudas similares respecto de la nobleza de los comerciantes, que no solía ser aceptada, por lo menos en el siglo XVI. John Ferne, la mayor autoridad isabelina en heráldica, argumentaba "que la práctica [del comercio] consistía en elementos que carecían totalmente de nobleza, como la duplicidad en el hablar, la traición de la confianza".[43] Los estudiosos de la heráldica tenían intereses creados al establecer estas distinciones, un interés que estaba basado en la misma aprensión; esto sucedía, especialmente, en un momento en que los comerciantes "suelen cambiar de estatus con los caballeros, como los caballeros lo hacen con ellos, por conversión mutua de uno en el otro".[44] En los primeros años del siglo XVII, la posición de Ferne sufría ataques tan vigorosos que parecían indicar que todavía había algunas dudas, pero es claro que el equilibrio se estaba desplazando. Para las décadas de 1620 y 1630, los comerciantes londinenses, que, a menudo, eran ellos mismos hijos de caballeros rurales, habían elaborado un corpus considerable de literatura de superación personal, que todavía se expresaba de manera un tanto ansiosa. Lewis Roberts, en uno de los primeros tratados sistemáticos sobre comercio publicado en 1638, hace la apertura disculpándose por su estilo poco cultivado –"si mis primeros años no hubieran sido llevados por la fortuna adversa [...] del estudio de las artes al estudio de los mercados, yo mismo, etcétera"– pero procede, luego, a argumentar que el comerciante está mejor preparado que cualquier otro hombre para llevar a cabo las obligaciones de un estadista.[45] Es significativo que Roberts hiciera de esto la prueba de linaje. "Son merecedores de toda alabanza inmortal estos [comerciantes]", escribió Gerard Malynes en 1622, tomando un rumbo diferente, "que pueden enriquecer reinos y comunidades y, de hecho, lo hacen (por medios sencillos, justos y políticos)".[46] La

42 Edmund Bolton, *The Cities' Advocate*, Londres, 1629, sig. B reverso; Bolton discute la afirmación del escritor isabelino Sir Thomas Smith de que trabajar como aprendiz era una forma de servidumbre, pp. 8-15; argumenta que se trataba, en cambio, de una forma de "contrato civil", p. 9.

43 John Ferne, *The Blason of Gentry*, Londres, 1586, p. 7; véase el argumento contrario en Bolton en *Cities' Advocate*, *op. cit.*, p. 54.

44 William Harrison, *Harrison's description of England in Shakespeare's youth*, ed. de F. J. Furnival, Londres, 1877, I, p. 131.

45 Lewis Roberts, *The Merchant's Map of Commerce*, Londres, 1638, epístola y p. 2; véanse los antecedentes sociales de Roberts en el DNB.

46 Gerard Malynes, *The Maintenance of Free Trade*, Londres, 1622, epístola.

idea del comerciante como benefactor público y hombre bien preparado para el cargo público por los viajes y la experiencia se afianzó en los años previos a la revolución. Esta nueva reputación, empero, sólo le fue conferida al "comerciante real" cuyo negocio era una "aventura libre, de carga plena"; no todavía al "merodeador que anda buscando refugio de negocio en negocio".[47] "Puede considerarse al aventurero comerciante– escribió Thomas Wilson– como semejante al señor en su dignidad; lo es, tanto porque se aventura con vigor por los mares [...] como por sus ventas mayoristas, nobles y dignas de la realeza."[48] Se trataba aquí de asimilar al comerciante a las ideas más antiguas de aristocracia; se excluía, por lo tanto, a los "minoristas locales". Estas distinciones no hicieron más que intensificar la ambición, porque ya implicaban concesiones significativas.

En el siglo XVI, se intentó –con cierto éxito– revitalizar la antigua Asociación de Heráldica. El enorme aumento del número de familias de abolengo, de caballeros y señores que se produjo en los 75 años posteriores es señal de que había una intensa preocupación por el estatus.[49] Este nuevo interés en la heráldica brindaba un medio de reconocer a los miembros más recientes de la alta burguesía y, a la vez, de mantener la antigua y exclusiva dignidad de la clase noble. La armadura y el escudo de armas, como señaló Bolton en un libro anterior (*The Elements of Armory*, 1610), eran "las marcas por las que se distingue a los caballeros, primero de los innobles, luego a los caballeros entre sí".[50] Los estudiosos de la heráldica desarrollaron una curiosa mitología en la cual se consideraba a los caballeros como una raza separada de los hombres comunes, una raza que poseía una *virtud* superior, incorporada, por así decir, por la ley de las armas, "anterior a cualquier otra ley del mundo excepto la ley de la naturaleza y anterior a los Diez Mandamientos de Dios".[51] Un grupo de escritores ingleses, Ferne entre ellos, revivieron la idea medieval de que la distinción entre noble e innoble, gentil y rústico, se remontaba a los hijos de Noé y se había mantenido desde entonces. Este último argumento no apareció en los textos del siglo XVI, pero los tratados de heráldica siguieron siendo populares hasta los tiempos de la revolución. Hubo, sin embargo, un cambio sutil en el tono de los libros, apa-

47 Thomas Powell, *The Art of Thriving*, Londres, 1635, p. 84; véase Kelso, *English gentleman*, *op. cit.*, pp. 60-61.
48 Thomas Wilson, *A Discourse upon Usury*, Londres, 1572, ed. de R. H. Tawney, Londres, 1925, p. 203.
49 Véase Kelso, *English gentleman*, *op. cit.*, p. 26; también Lawrence Stone, "The inflation of honors: 1558-1641", en *Past and Present* 14, noviembre de 1958, pp. 45-70.
50 Edmund Bolton, *Elements of Armories*, Londres, 1610, p. 5.
51 Anónimo, *The Gentleman's Academy*, Londres, 1595, pp. 43-44.

rentemente causado por la respuesta realista de autores y editores a un público cambiante. *Blazon of Gentry*, publicado en 1586, había sido rotulado, con espíritu beligerante, "para instrucción de todos los caballeros que posean escudos de armas; a ellos y a ningún otro, les concierne este trabajo". *Elements* de Bolton, que se publicó sólo veinticuatro años después, estaba dirigido a "quien quisiera aprender" sin ninguna especificación. Concluía con una "Corta lista de palabras difíciles" porque, escribió Bolton, aunque prefería tener "un lector que no necesite un intérprete, no debo ignorar a los que tengo".[52] Presumiblemente sus lectores ya incluían a esos comerciantes y aprendices a quienes luego defendió.

Uno de los resultados de la confusión y la aprensión respecto de la nobleza fue la serie de libros sobre cómo ser un caballero, que reflejaban un deseo de organizar la vida hasta en sus mínimos detalles, de adquirir autoconfianza mediante la obediencia a ciertas reglas. *The English Gentleman*, de Richard Brathwait (1630), se propone presentar "el auténtico y nuevo arte de comportarse como un caballero". Los títulos de los capítulos sugieren el método y el contenido del libro: "Cómo debe comportarse un caballero en asuntos públicos del Estado"; "Cómo debe gozar el caballero de la recreación", "Qué directivas deben observarse en la elección de una esposa", "Quiénes son los mejores compañeros para orar, jugar, conversar o comerciar". El libro sería especialmente atractivo para hombres nuevos, porque el énfasis a lo largo de todo el texto estaba puesto en el hacer más que en el ser.[53] En el siglo previo a la revolución, apareció un vasto número de obras similares con el mismo énfasis; manuales, recopilaciones, almanaques de todo tipo, todos ellos con la pretensión de "establecer un camino que sea apropiado, llano y fácil, para la habilidad de cualquiera que quiera aprender". Los editores aprovecharon el temor de los hombres a revelar inferioridad social; imprimían tratados sobre cómo escribir cartas, colecciones

52 Ferne, *Blazon*, *op. cit.*, carátula; Bolton, *Elements*, *op. cit.*, p. 202. Puede hacerse una comparación similar entre *The Gentleman's Academy*, 1595, dirigida "A los caballeros de Inglaterra y a toda la buena membresía de Cazadores y Falconeros", y una reimpresión posterior del mismo libro, *A Jewel for Gentry*, Londres, 1614, descrita como "un auténtico método para que *cualquiera* pueda entender todas las artes" [Las cursivas son de M. Walzer]. Puede observarse el mismo desplazamiento en los libros sobre equitación y la profesión militar, consideradas anteriormente artes "nobles"; véase, por ejemplo, John Curso, *Military Instruction for the Cavalry*, Cambridge, 1632, escrito, según la epístola, en el estilo "más directo y sencillo" para el "jinete principiante o sin maestro".

53 Richard Brathwait, *The English Gentleman*, Londres, 1630, índice; acerca de Brathwait, véase W. L. Ustick, "Changing ideals of aristocratic character and conduct in Seventeenth Century", en *Modern Philology* 30, 1932, pp. 153-157.

de dichos agradables, reglas de conducta para toda situación imaginable, "academias de elogios", etc.[54] Como la literatura puritana popular, todo esto era divulgación; sin embargo, debe haber implicado mucho esfuerzo; ya que los hombres trataban desesperadamente de evitar la ordinariez. No era sólo el tema de las buenas formas, sin embargo, lo que los llevaba a comprar libros de conducta y cortesía; era también el deseo de autoconvencerse, por así decir, de sus méritos sociales.

Es llamativo que estos libros se asemejaran, en forma y a menudo en contenido, a los textos puritanos sobre la piedad: los instructivos sociales encontraban su correlato en el método espiritual. Ambos se relacionaban en cuanto a sus propósitos: ayudaban a los hombres a lograr una sensación de mérito. En el mismo año en que apareció el libro de Brathwait, el ministro puritano Thomas Taylor publicó un tratado en el que presentaba el "medio para alcanzar la plenitud de la santidad". "Para hacer esto –escribió Taylor– observad estas reglas". El predicador Paul Bayne sugería "cómo podemos despertar el arrepentimiento" y recomendaba una serie de "ejercicios" prácticos. En un sermón ante una sesión del tribunal en 1623, Immanuel Bourne se refirió a lo que era, tal vez, el problema más importante: ofrecía "reglas que aconsejaban cómo obtener y preservar una buena conciencia".[55] Se motivaba así al santo –inseguro respecto de su salvación– para la actividad metódica y disciplinada. Como al caballero de Brathwait, "el ocio le resulta la verdadera plaga de su tiempo; día a día debe imponérsele su tarea". Tanto para el santo como para el caballero, la vida misma se convierte en una serie de tareas que se llevan a cabo según reglas, con propósitos explícitos. Al nuevo caballero se le exigía que cabalgara y que cazara, no tanto por el placer y la "buena camaradería", como por el ejercicio –y, por supuesto, las apariencias–; al santo se le exigía de manera análoga: la religión era un método más que un consuelo.[56] "El ejercicio preserva la salud del cuerpo", escribía Thomas Taylor, "así también el ejercicio de la gracia preserva la salud del alma". Continuaba luego con la descripción del arduo método del autoexamen. "La santificación es un acto y

54 Se describe este tipo de literatura en L. B. Wright, *Middle class culture in Elizabethan England*, Ithaca, NY, 1935, pp. 126 y ss., especialmente pp. 136-137.

55 Thomas Taylor, *The Progress of Saints to Full Holiness*, Londres, 1630, p. 259; Paul Bayne, *A Caveat for Cold Christians*, Londres, 1618, pp. 11-13, 19 y ss.; Immanuel Bourne, *The Anatomy of Conscience*, Londres, 1623, p. 32.

56 Brathwait, *English Gentleman*, *op. cit.* Sobre el tema de la nueva concepción utilitaria del ejercicio físico, véase la discusión en W. L. Ustick del *Basilikon Doron* del rey Jacobo y de la carta de consejo de Bacon a Buckingham, en "Advice to a son: A type of Seventeenth Century courtesy book", en *Studies in Philology* 29, 1932, pp. 417-419.

una manera de proceder continua”, un esfuerzo continuo. La gracia, de manera análoga, era un ejercicio y no un éxtasis que causara gran placer y colmara el alma.[57] De manera análoga nuevamente, la aristocracia ya no era un estatus que se adoptara con toda confianza; estaba el tema complejo de observar las buenas costumbres y de llevar a cabo, día tras día y diligentemente, las tareas correctas. La actividad del caballero fue adquiriendo una nueva precisión al mismo tiempo que se iba volviendo más difícil definir su persona. Puede decirse lo mismo del santo y, en el amalgamarse de santidad y aristocracia, puede percibirse ese fortalecimiento de autoestima y confianza que hizo posible (y que se expresó) la actividad diligentemente “reformadora” del magistrado piadoso.

V

Había un número de caballeros, por supuesto, que daban enteramente por sentada su superioridad natural, sin ninguna aprensión y sin que pudiera apreciarse ninguna diligencia en su actividad. Muchos caballeros rurales hubieran estado de acuerdo con la descripción que hizo el vizconde de Conway de sus prerrogativas: “Comemos y bebemos y nos levantamos para jugar, y esto es vivir como un caballero, pues, ¿qué es un caballero sino su propio placer?”.[58] Los manuales de comportamiento social tampoco requerían nada remotamente cercano a la ardua autodisciplina que exigía el método puritano. Brathwait, de hecho, sólo estaba dotado para lo redundante; su libro de cuatrocientas páginas hace que el Polonio de Shakespeare parezca un modelo de ingenio. Además de una cierta piedad puritana, sólo le agregó verbosidad al antiguo idealismo humanista; su verdadera importancia estaba en sus lectores, que recopilaban asiduamente los elementos de respetabilidad de su texto. Hubo un resultado alternativo del humanismo del siglo XVII, sin embargo, aun menos compatible con la disciplina puritana; su mejor expresión se encuentra en *The Complete Gentleman*, de Henry Peacham (1622), que puede tomarse como un modelo del futuro caballero galante. Peacham acentuaba la importancia de la educación, pero poco tenía para decir sobre la actividad práctica del caballero; opinaba, por lo tanto, que la educación culminaba en el lucimiento externo y la ostentación más que en el civismo humanista o en algo parecido a la magistratura puritana. El objetivo del aprendizaje era algo muy cercano al desarrollo

57 Taylor, *The Progress of Saints*, *op. cit.*, pp. 20-21, 208.

58 Citado en Maurice Ashley, *England in the Seventeenth Century (1603-1714)*, Londres, 1952, p. 18.

personal; muy claramente no se trataba del servicio a Dios. Más aun, exigía de su completo caballero un perfecto sentido de su valía personal y un entrenamiento de la capacidad para la aventura, y no una escrupulosa preocupación por el deber, basada –como entre los puritanos– en la certeza de la propia insignificancia o, por lo menos, en algún otro vago sentido de ineptitud social o espiritual.[59]

El libro de Peacham se ocupaba tan sólo brevemente del papel público del caballero. En este sentido, el caballero galante, con toda su cultura y lucimiento, ya era un tanto anacrónico mucho antes del período del jacobitismo y la decadencia romántica, porque la aristocracia del siglo XVII se definía, cada vez más, por su actividad pública. Fue en este período que –en el continente y bajo los auspicios del absolutismo real– surgieron las castas aristocráticas militares y administrativas. Fue también el período en el cual los caballeros parlamentarios y los jueces de paz alcanzaron su mayor grado de importancia en Inglaterra. El caballero galante era un individuo demasiado cultivado y amante de la aventura como para sentirse a gusto en un mundo de funcionarios prosaicos o piadosos. Tenía, sin embargo, algo en común con los nuevos tipos ideales de la aristocracia continental. En la corte y en las castas militares, se cultivaba un sentido corporativo del orgullo que, de hecho, se asemejaba mucho al sentido más personal de honor y valía del caballero galante. Puede argumentarse, en general, que tanto en el caballero galante como en el oficial del ejército el honor tomaba el lugar que ocupaba la conciencia en el tipo puro del caballero cristiano.[60] Y el honor sólo estaba relacionado indirectamente con el deber cívico o religioso; implicaba, en cambio, un sentido de dignidad y coraje personal, familiar o corporativo; requería el despliegue gracioso de esos atributos que se le adjudicaban, por convención, a la aristocracia. La conciencia, por otra parte, dictaba y –es de suponer– dirigía la puesta en acto de la bondad interior. No estaban, por cierto, claramente separados: junto al nervioso egotismo del cortesano renacentista se desarrollaba un cierto sentido del deber; el magistrado reformado, por su parte, con toda su sobria piedad, no dejaba de poseer un cierto orgullo del lugar que ocupaba y un grado considerable de talento natural para la autodramatización. La conciencia y el egotismo, la piedad y el honor; todos ellos tenían su lugar en

59 Henry Peacham, *The Complete Gentleman*, Londres, 1622, *passim*; véase también Ustick, "Changing ideals", *op. cit.*, p. 153.

60 Véase la discusión de la moralidad del honor en Kelso, *English gentleman*, *op. cit.*, pp. 96 y ss. Burckhardt describe el honor como "esa mezcla enigmática de conciencia y egotismo que, a menudo, sobrevive en el hombre moderno después de que ha perdido [...] la fe, el amor y la esperanza", *Renaissance*, *op. cit.*, p. 263.

la formación de los rigurosos códigos sociales y morales de las nuevas élites administrativas y militares. Esto se hace evidente, en especial, cuando se examina el cuerpo de oficiales continental que se formó en el siglo XVII.[61] Sin embargo, el honor estereotipado del círculo de la corte y de la casta militar no era material para la actividad política independiente. El honor vulnerado se satisfacía en un duelo; la conciencia herida conducía a la oposición política.

El caballero galante, en suma, era menos un instrumento divino que un ornamento cortesano, y aunque, a veces, podía ser un ornamento de coraje y proeza, lo era también de conversación, belleza personal y atracción erótica. Éstas últimas eran directamente ignoradas por la literatura puritana, que siempre desacreditaba valores como la personalidad y el ingenio. Es aun más importante notar que también estaban ausentes de la literatura sobre el comportamiento que desarrollaba el ideal del caballero cristiano. El impacto de la seriedad es visible en todos los panfletos y tratados; finalmente, llegó a pensarse que era un rasgo del carácter inglés. La seriedad combinada con un estilo peculiar de modestia: "Estemos pues persuadidos –les dijo Stephen Marshall a los miembros del Parlamento Largo en el funeral de Pym– de *usar* a los hombres como instrumentos de Dios, pero no de *basarnos*, en absoluto, en ellos".[62]

VI

El siglo que precedió al año 1640 puede considerarse como la época de educación del caballero: en las "artes urbanas", en "el nuevo arte de volverse un caballero", en el método piadoso y, finalmente, en las "artes parlamentarias". Pym, Hampden, Cromwell; todos ellos fueron el producto de esta educación. Los manuales fueron parte de su entrenamiento; también lo fueron los sermones puritanos; también lo fue, de hecho, todo el amplio espectro de obras publicadas que se expandió de manera tan enorme para comienzos del siglo XVII y que, para 1620, ya incluía al antecesor del periódico moderno. Es significativo que los nuevos hombres y los santos fue-

61 Véase C. A. Craig, *The politics of the Prussian Army, 1640-1945*, Oxford, 1955, pp. 11, 16. Craig cita la siguiente descripción del cuerpo de oficiales que sirvió bajo Federico II, p. 16n.: Los oficiales siempre están preparados para la "renuncia a toda ventaja personal, a toda ganancia, a todo confort, sí, a todo deseo, ¡si tan sólo queda el honor! Por otra parte, ¡todo sacrificio por esto, por su rey, por su patria, por el honor de las armas prusianas! ¡En sus corazones, deber y lealtad! ¡Por sus propias vidas, ninguna preocupación!".

62 Stephen Marshall, *The Church's Lamentation for the Good Man's Loss*, Londres, 1644, pp. 9-10.

ran quienes quisieron conocer las "noticias". Un poeta de la corte caracterizó con espíritu crítico a los lectores de los panfletos semanales de la década de 1620 en un revelador fragmento de una rima: "los aprendices, las nuevas doncellas, los ingeniosos palurdos enriquecidos".[63] Ben Jonson satirizó al caballero que anda en busca de información y de chismes en su obra *The Staple of News* y describió al estadista puritano incipiente en el epigrama "The New Crie":

Antes que las cerezas maduren y se terminen las frutillas
Agrega un grito más por las calles de Londres;
Maduro estadista, maduro: Crecen en todas las calles.
A seis, a veinte, maduro…
Saben de consejos, proyectos, prácticas
Y lo que debe cada príncipe en información,
Y a quién
Llevan a Tácito en sus bolsillos
Y las gacetas, o *Gallo-Belgicus*…
[…] Y saben
Si los Estados hacen la paz, cómo le irá
A Inglaterra. Consiguen todos los libros prohibidos.
Y siguen hablando de la conspiración de la pólvora.
Al nombrar al rey de Francia, sacuden la cabeza
Y le hacen caras al papa y a España.
O hablan mal del obispo y a favor de los Hermanos.[64]

El *Gallo-Belgicus* era un anuario que informaba sobre las luchas religiosas en el continente; en 1630 lo sucedió el *Swedish Intelligencer* que difundía noticias de un interés aun mayor para los lectores puritanos. Aparentemente, Cromwell adquirió sus conocimientos de estrategia en las detalladas descripciones que hacía el *Intelligencer* de la campaña de Gustavo Adolfo en Alemania. Ésta también era una forma de educación.[65]

63 Abraham Holland, citado en J. B. Williams, *A history of English journalism*, Londres, 1908, p. 5. Pero los boletines se leían, de hecho, en casas de familias como las de Robert Harley; véase *Letters of Lady Harley*, *op. cit.*, p. 19: "y ahora han vuelto a licenciar los corantos, verás sus informes todas las semanas".

64 Ben Jonson, *Poems*, ed. de G. B. Johnston, Cambridge, MA, 1955, pp. 43-44 [trad. esp.: *"El comercio de noticias" y "Noticias del Nuevo Mundo descubierto en la Luna"*, trad., introducción y notas de Javier Díaz Nocí, Bilbao, Servicio Editorial, Universidad del País Vasco, 2002].

65 Véase el prefacio a la segunda parte de *The Swedish Intelligencer*, Londres, 1632: el autor escribe que "Dios ha comenzado a enviar a un salvador a su gente" y agrega que

No hay duda de que Jonson estaba en lo correcto cuando vinculó al "nuevo estadista" con los "hermanos" puritanos. Advenedizos ambos, estaban unidos por algo más que el saberse nuevos. El puritanismo estaba relacionado funcionalmente con la política de la opinión pública, si bien ésta no le proporcionaba su contenido real. La literatura de los intelectuales clericales instruyó a los "nuevos estadistas" en un nuevo estilo en grado mucho mayor que los manuales y las recopilaciones. El esfuerzo serio y el autocontrol –la respuesta de los intelectuales al desorden en el mundo social y religioso– fueron los elementos primordiales de este estilo; ambos apropiados para hombres que estaban en el proceso de alcanzar un nuevo lugar en el mundo de los acontecimientos, abriéndose camino en las universidades, la ciudad y el Parlamento. Hay una estrecha correlación histórica entre el desarrollo político de la Cámara de los Comunes en Inglaterra y la difusión de la piedad puritana: los hombres que daban su aprobación al sistema de comisiones, insistían en tener voz respecto de la política exterior y tenían control sobre el gasto nacional eran por sobre todo hombres *serios* y eran serios en el sentido puritano; sus egos y sus conciencias eran inseparables. Ellos o sus familiares –quizá todos juntos– tomaban notas en los sermones, consultaban a los ministros y registraban en sus diarios su sentido cotidiano de logros y fracasos. También esto era educación. Fortalecidos por su contacto con el Dios de Calvino y viéndose a sí mismos como instrumentos suyos, los caballeros rurales y los comerciantes y abogados urbanos aprendieron a ser estadistas parlamentarios.

Este proceso es de importancia vital y necesita una descripción mucho más detallada que la que podemos abordar aquí. En un sentido, la política parlamentaria fue sólo el "reflejo" de la solidez y la seriedad de la nueva alta burguesía. Así como los santos clericales imaginaron una Iglesia regida por hombres como ellos, intelectuales sinceros, cultivados y escrupulosos que gobernaban nada más que mediante la Palabra y que no necesitaban el apoyo de vestimentas, rituales o arte que apelaran a los sentidos, el caballero cristiano construyó su política a partir de los elementos de su carácter y de sus intereses. El magistrado piadoso era un juez rural o un miembro del Parlamento que había sido educado en las universidades y había escuchado innumerables sermones que hablaban de Dios y del servicio público. No tardó en producir una comunidad regida por hombres como él, parlamentarios diligentes, abogados y jueces –y sargentos mayores piadosos– que no necesitaban de los atavíos simbólicos del poder; les basta-

---

llevarles esta noticia a los "ingleses bien intencionados [...] se asemejaba a predicar el Evangelio". Sobre Cromwell, véase Firth, *Oliver Cromwell*, *op. cit.*, pp. 29-30.

ban el libro y la espada. Milton les hablaba a ambos grupos –ministros y alta burguesía– cuando denunciaba no sólo los "escándalos y las insidias de las imágenes, los cuadros, las lujosas capas, los espléndidos manteles de altar, costosos, de tan alto precio", sino también "la corte disoluta y arrogante [...] de gasto y lujo enormes".[66] La mejor manera de simbolizar devoción y talento eran un sencillo traje negro y modales modestos. De este modo, la antigua tradición humanista de las buenas costumbres sobrevivió, pero transformada por el impacto de la piedad y la disciplina calvinista. Milton, en cierto modo, las encarnó a ambas. Fue también la fusión de ambas en la persona del caballero inglés lo que proporcionó la base intelectual y espiritual de la oposición política.

En la práctica, sin embargo, la oposición requería algo más, una preparación un tanto más especial, una certeza peculiar, una voluntariedad, casi un fanatismo. Esto era exclusivamente un producto puritano, resultado de una respuesta intensa y disciplinada a aprensiones profundas, a una determinada forma secular de la "inestabilidad" de los ministros. Cuando la nerviosa autoestima del caballero adoptó la forma de la santidad, cuando el caballero se percibió como instrumento de Dios, entonces su piadosa voluntariedad lo liberó de los controles políticos tradicionales. De manera similar, los ministros habían sido liberados en la década de 1580 y habían colocado los cimientos de la política radical. "En la prosecución de sus objetivos –escribe J. E. Neale– instruyeron a la Cámara de los Comunes en los métodos de la acción concertada y la propaganda. De hecho, el arte de la oposición [...] fue aprendido a través de ellos o inspirado por ellos".[67] Para la década de 1640, este arte ya se había difundido ampliamente por toda la sociedad laica, y los principios filosóficos o teológicos que podrían haber limitado su uso se habían desgastado. Más aun, había un gran número de laicos capacitados en las congregaciones puritanas que consideraban al arte de la oposición como un deber ineludible.

"Si tenemos el honor de ser instrumentos de Dios –le dijo Edward Corbett a la Cámara de los Comunes en 1642– debemos desempeñar el cargo de instrumentos y ser activos [...] debemos colaborar con la Providencia."[68] Pero el "cargo de instrumentos" incluía muchas obligaciones que, tradicionalmente, no se consideraban parte del cargo de un miembro del Parlamento. Es probable que las persistentes incursiones de los parlamentarios puritanos en el terreno de las prerrogativas reales hayan sido

66 Milton, *Works*, ed. de F. A. Patterson *et al.*, t. III, parte 1, p. 54; t. VI, p. 120.
67 Neale, *Elizabeth I and her Parliaments: 1584-1601*, Londres, 1957, p. 436.
68 Edward Corbett, *God's Providence*, Londres, 1642, p. 28.

acciones de los instrumentos, más que de los miembros, aunque las dos identidades estuvieron fusionadas durante muchos años, fortaleciéndose mutuamente. Peter Wentworth, caballero rural de Northamptonshire encarcelado en 1591 por sus ataques a la prerrogativa de la reina, le preguntó a los consejeros privados de qué otra manera podría haberse comportado "¿si el señor me ha abierto una clara visión de ello y soy hombre del Parlamento?".[69] No podían hacer otra cosa, pensaba Dalton, miembro puritano de los Comunes; "al legislar, [deben] actuar disciplinadamente para descargo de sus propias conciencias". Y "*que se ocupe de lo demás aquel a quien le concierna*".[70] Tal vez la política radical sea inconcebible sin una actitud como ésta. Oliver Cromwell, por lo menos, no hubiera actuado como lo hizo –según sus propias palabras al Parlamento nominado en septiembre de 1654– si Dios no hubiera abierto nuevamente una "clara visión". No podía gobernar Inglaterra como caballero de Cambridgeshire; sólo podía hacerlo como santo. "No me convoqué a mí mismo a este lugar." Pero el Señor "por su Providencia, con toda claridad" había puesto el poder en manos de Oliver, que no podría cederlo hasta que la providencia volviera a manifestarse claramente.[71]

Hay tres aspectos diferentes de la vida parlamentaria en los que puede advertirse cómo operaba este extraordinario sentido de vocación religiosa, fortaleciendo las razones seculares para oponerse a la corona: en las elecciones, en la organización política y en los "ejercicios" religiosos, fundamentales para la actividad revolucionaria en la década de 1640. Aquí sólo podemos esbozarlos; merecen examinarse mucho más cuidadosamente, quizá mediante una serie de estudios biográficos de los santos políticos donde se emprenda la delicada tarea de evaluar el impacto del celo religioso. Por el momento, sólo podemos sugerir que, en los siglos XVI y XVII, era inconcebible una innovación radical en la política (especialmente cuando implicaba la cooperación de numerosos hombres) sin el apoyo moral de la religión, y esa religión era lo que proporcionaba el incentivo más importante para la innovación.

(1) *Las elecciones*. Los instrumentos divinos (excepto Oliver) eran elegidos por Dios, por lo tanto, los predicadores puritanos tenían la tendencia a infundirle un propósito religioso al proceso de las elecciones. Apela-

69 Citado en Neale, *Parliaments: 1584-1601*, *op. cit.*, p. 261.

70 Citado en Neale, *Elizabeth I and Her Parliaments: 1559-1581*, Nueva York, 1953, p. 213 [las cursivas son de M. Walzer].

71 *Letters and Speeches*, III, 41, 46. Véase la muy buena descripción del sentido de vocación de Cromwell en R. S. Paul, *The Lord Protector: Religion and politics in the life of Oliver Cromwell*, Londres, 1955, pp. 148, 271-272, 386-389.

ban a la seriedad de los electores: la "divina elección" debía hacerse con "religioso cuidado", predicaba Thomas Adams, y sólo tras un período de "devoción pública". La intención de Adams era superar los antiguos lazos de familia y patronazgo o, por lo menos, ponerlos en tela de juicio. No podría haber tenido éxito en 1625; lo importante es que la intención estaba presente y se abría camino en la conciencia de los votantes. El predicador advertía contra la eventual asunción de un cargo por parte del hijo del funcionario en ejercicio: "La naturaleza opera con normalidad en los animales; las águilas no engendran cuervos [...] Pero falla en el hombre [...]. Los hijos no se asemejan a sus padres en la cara y los rasgos, ni en el corazón y las cualidades".[72] Análogamente, insistía John Preston en que "es un error común entre los hombres pensar que en la elección de representantes [...] pueden complacer a sus amigos o complacerse a sí mismos". Preston describió la manera de elegir instrumentos libres de actuar para el bien común, sometidos sólo a Dios y a la disciplina de la conciencia. Los electores, escribió, "deben mantener sus mentes simples y libres de toda consideración; para que cuando tengan que elegir, puedan elegir a quien –según sus conciencias y a los ojos de Dios– les parezca el más adecuado para el cargo". Si hubiera vivido, no hay duda de que al líder puritano le habría complacido enterarse de que el *Commom Hall** de Londres había elegido a Isaac Pennington para el Parlamento en 1640 por su "conocido celo, por observar el ayuno del Sabbath". Es de suponer que esta elección se llevó a cabo de manera piadosa; también permite apreciar la naturaleza de las campañas puritanas.[73]

Para asegurar que las elecciones se realizaran de la manera descrita por Preston, era necesario convertirlas en un procedimiento público, y a la piedad, en un tema político. Job Throckmorton, puritano isabelino, dijo a sus electores que "no quería que este asunto [la elección parlamentaria] fuera definido por un corrillo en un rincón, como lo eran la mayoría de sus asuntos".[74] En otras palabras, no quería que se decidieran las elecciones mediante negociaciones familiares, a la antigua usanza. En el siglo XVII, la conciencia política ya se había extendido como para que fuera cada vez más difícil elegir a los miembros del Parlamento en un "corrillo". Las elecciones se convirtieron, por el contrario, en oportunidades para que la alta burgue-

72 Adams, *Holy Choice*, *op. cit.*, pp. 56-57, 63.

* Cuerpo colegiado que elegía al alcalde y a otros funcionarios. [N. de la T.]

73 John Preston, *Life Eternal or*, *A Treatise of the Knowledge of the Divine Essence and Attributes*, Londres, 1634, Segundo sermón, p. 67. Sobre Pennington, véase Pearl, *London*, *op. cit.*, p. 179.

74 J. E. Neale, *The Elizabethan House of Commons*, New Haven, 1950, pp. 252-254.

sía afirmara su nueva energía pública y su nueva piedad. Cuando John Pym atravesó Inglaterra en 1640 promoviendo la elección de "hermanos puritanos", estaba llevando a la práctica una concepción de la actividad política que se venía desarrollando desde hacía mucho tiempo. Ese mismo año, los "estadistas maduros" que Ben Jonson satirizó, tuvieron una vívida presencia en las elecciones londinenses. El resultado de toda esta actividad, según sugirió un predicador puritano, fue que los miembros del Parlamento Largo representaron "lacónica y sumariamente la piedad y la santidad [...] de un reino"; no meramente a las personas de mayor influencia o los intereses dominantes.[75]

(2) *La organización política.* Así como las lealtades familiares y personales no debían influir en las elecciones, la jerarquía no debía limitar el celo de los representantes electos. Sólo la acción, según enseñaban los ministros, "nos hace instrumentos de la gloria de Dios". Para que la acción pudiera ser libre, la igualdad entre los ministros tuvo su correlato político en la igualdad entre los magistrados. "La conciencia del monarca y la conciencia de los jueces inferiores están igualmente sujetas al Rey de Reyes", escribió Samuel Rutherford, "pues hay aquí una coordinación de conciencias y no una subordinación [...] no está dentro del poder del juez inferior el juzgar [...] como se lo ordena el rey.[76] Éste es otro ejemplo del poder nivelador del Dios calvinista. Ciertamente, se trataba, al mismo tiempo, de un elogio para los jueces de paz rurales, los concejales de la ciudad y los miembros del Parlamento, y permitió que aparecieran nuevas formas de organización entre ellos. Estas nuevas organizaciones, como las conferencias ministeriales y las congregaciones puritanas, estaban basadas en el reconocimiento mutuo de igualdad y dignidad. Comprometían a los hombres a la actividad coordinada y generaban nuevos modelos de confianza y lealtad apropiados para el trabajo difícil y peligroso de los santos laicos.

Ya existía entre los puritanos parlamentarios del siglo XVII un sistema complejo de alianzas matrimoniales. Este sistema fue, en parte, el resultado del separatismo puritano: los santos no querían tener nada que ver con los impíos, ni permitirían que sus hijos tuvieran nada que ver con ellos. El "partido" puritano también era sencillamente una asociación de parientes, fortalecido, sin duda, por la lealtad familiar. Sin embargo, el carácter novedoso de los parlamentarios puritanos respondía a una nueva forma de fortaleza. Pues junto a las antiguas alianzas matrimoniales crearon

75 Henry Wilkinson, *Babylon's Ruin, Jeusalem's Rising*, Londres, 1643, p. 30.

76 Samuel Rutherford, *Lex, Rex, or the Law and the Prince*, primera edición en 1644; reimpreso en Edimburgo en 1843, p. 5.

asociaciones más similares a aquellas con las cuales habían experimentado los ministros en la década de 1580 y junto al ritual parlamentario tradicional produjeron nuevos "ejercicios" de compromiso que se asemejaban a los ejercicios religiosos de la congregación puritana. El Juramento y Pacto Solemne fue un elemento típico de las nuevas asociaciones; concebido como un correlato de los pactos del Antiguo Testamento que los escritores y los predicadores puritanos habían explicado con todo detalle. De hecho, Pym había propuesto, en 1621, una forma de asociación semejante a ésas.[77] El ministro Alexander Leighton publicó en 1628 *An Appeal to Parliament*, en la cual sugería un pacto parlamentario "para la destrucción de Babel", que durase "hasta que Dios le diese la victoria", anticipando así la llegada de la revolución. Leighton habría exigido un compromiso de que el pacto no se disolviera ni ante una orden del rey, como una especie de Juramento del Juego de Pelota: "No es seguro [...] a menos que os mantengáis firmes [...] ni el rey, vosotros ni nosotros podremos ser salvados".[78] Los pactos a los que instaban Pym y Leighton tenían su correlato en asociaciones externas al Parlamento (como la de Feudatarios de Apropiación) y, sin duda, en muchas alianzas similares, menos formales, que también tenían sus raíces en el celo religioso.

(3) *Los "ejercicios"*. El ayuno público fue el más importante de los "ejercicios" religiosos que los puritanos convirtieron en un tipo de propaganda política. Pym promovió un día de ayuno nacional para la apertura del Parlamento de 1626, pero los miembros votaron por una celebración que se limitara a ellos solamente. Aun así, fue un acto significativo, un esfuerzo deliberado por avivar los sentimientos tanto como un rasgo que ya indicaba una política de oposición. Stephen Marshall se quejó en 1648 de que, antes de la revolución, "pasaban a veces una docena de años, a veces más, en esta tierra y este reino sin ayuno público alguno".[79] Durante el período revolucionario, se realizaban ayunos mensuales, acompañados de sermones y reuniones de oración.

Estos días de "solemne oración" eran también ocasión para realizar "ejercicios" públicos y privados, destinados a estimular el celo religioso y la actividad política. Antes de ir a Londres para la reunión del Parlamento Corto en 1640, sir Robert Harley "guardó el día" con su familia, pidiendo orientación en sus oraciones. "Aquí en Brompton, guardamos el día [...] para

77 S. Reed Brett, *John Pym, 1583-1643: The statesman of the Puritan Revolution*, Londres, 1940, p. 42.
78 Alexander Leighton, *An Appeal to Parliament*, s/l, 1628, pp. 330 y ss.
79 Marshall, *The Right Way: or, A Direction for Obtaining Good Success in a Weighty Enterprise*, Londres, 1648, pp. 30-31.

que Dios nos guíe en el Parlamento. Creo que la jerarquía debe descender y espero que lo haga ahora."[80] Años más tarde, en 1649, cuando fue también la monarquía la que descendió, los demás parlamentarios (Harley no se contaba entre ellos), los oficiales del ejército y los jueces del rey fueron estimulados y sostenidos por días de "humillación pública", ayunos y frecuentes reuniones de oración. Es obvio que todo esto tendía a reforzar la devoción a la causa y a calmar las conciencias de hombres que estaban llevando a cabo actos terribles y peligrosos. El Parlamento Largo siguió realizando su tarea en una atmósfera que solía caracterizarse por la excitación religiosa, y es difícil explicar sus logros sin considerar esa excitación.

La propaganda electoral puritana, la igualdad de los magistrados, la asociación parlamentaria y los "ejercicios" religiosos, todos ellos derivaban de la concepción del funcionario como instrumento de Dios. Ilustran el papel que desempeñó la piedad puritana en la educación del caballero parlamentario. Sin embargo, está claro que tomados en conjunto, dándoles su máximo impacto, trascienden al caballero, aun con toda su seria ambición y su escrupulosa autoestima. Revelan una de las ideas más significativas de la política radical: que los hombres que no están dispuestos a ser instrumentos no tienen derecho –cualquiera sea su estatus social– a ser magistrados. La Asociación de Pym de 1621 hubiera excluido del cargo a cualquiera que se negara a pronunciar el voto prescrito. Las purgas parlamentarias de la década de 1640 fueron realizadas con el mismo espíritu: era necesario, predicaba George Hughes ante la Cámara de los Comunes en 1647, "honrar tanto el reino de Dios, que a los miembros les resulte imposible cometer pecados graves".[81] Incluso en la Inglaterra isabelina, el evangelista galés John Penry, audaz predicador puritano, había argumentado una doctrina similar. Dirigiéndose al lord Presidente de Gales, Penry escribió: "Y si no está en vos llevar a Gales al conocimiento de Dios o si vuestro ocio no sirve para ese fin, no seáis entonces el Lord Presidente". Era parte de la "esencia" de su vocación, continuaba Penry, *ocuparse* de que se predicara la verdadera religión. A los hombres "no les está permitido ser gobernantes donde no se sirve al Señor".[82] Esto no era, con seguridad, más que una consecuencia lógica de la doctrina puritana de la vocación; sin embargo, es igualmente obvio que ponía en tela de juicio la identidad del caballero y el santo.

80 *Letters of Lady Harley*, *op. cit.*, pp. 87-111.

81 George Hughes, *Vae-Euge-Tuba: or, The Woe-Joy Trumpet, Sounding the Third and Greatest Woe to the Anti-Christian World*, Londres, 1647, pp. 29-30.

82 John Penry, *An Exhortation unto the Governors and People of Her Majesty's County of Wales*, s/l, 1588, pp. 26-28.

La Cámara de los Comunes era, después de todo, una organización de clase; el caballero cristiano podía esperar comportarse con toda la piedad del caso mientras fuera miembro y reivindicar así su nobleza. Cualquiera fuese su conducta, no esperaba ser privado de la membresía. La purga del Parlamento Largo y la disolución del Parlamento *Rump* fueron, por lo tanto, actos revolucionarios; fueron también, sin embargo, actos de caballeros piadosos que actuaron como instrumentos más que como miembros. Sin embargo, llegado este punto, ambas identidades ya no pudieron seguir unidas y hubo que optar. Quienes eran –en palabras de Cromwell– "caballeros y nada más"[83] se fueron a casa. Los lugares vacantes debieron ocuparse con otros hombres, santos sin linaje. Cuando Lazarus Seaman le dijo a la Cámara de los Comunes en 1644 que lo necesario "para suplir las fallas de nuestro rey se espera de vuestras manos", estaba afirmando un principio que, evidentemente, era pasible de expansión.[84] Para suplir las fallas de la aristocracia, se recurriría a otros grupos sociales.

VII

El esfuerzo puritano inicial había sido transformar a los caballeros y magistrados en santos, "para convertir a grandes hombres". "Una vez que éstos se hubieran convertido, cientos seguirían su ejemplo." Pero en el curso de la revolución este esfuerzo se vio revertido, al menos en parte: en efecto, los ministros convocaron a los santos, tanto nobles como sin títulos de nobleza, para que se convirtieran en magistrados, para serle "útiles a Dios" como los ángeles puritanos. La santidad desdibujaba la distinción entre hombres privados y hombres públicos, porque la conciencia del santo era el mandato de Dios y le imponía deberes públicos. "Si estáis en un puesto privado –predicó William Bridge en 1641– debéis, sin embargo, tener espíritu público". Había "tareas tediosas" para llevar a cabo; tanto los soldados en el ejército como los comerciantes en Londres tenían roles públicos que cubrir, si se trataba de servir a Dios.[85] Ésta era la manera en que los santos se preparaban. Cuando el futuro coronel Hutchinson del ejército de Cromwell se enteró de las disputas entre el rey y el Parlamento, se retiró a su estudio y –según relata su esposa– "se dedicó a entender qué era lo que estaba en disputa; leyó todos los periódicos que se publicaban [...] además de muchos otros tratados [...]. De esta manera, se convenció en con-

83 *Letters and Speeches*, I, p. 135.

84 Lazarus Seaman, *Solomon's Choice: or, A Precedent for Kings and Princes and All that are in Authority*, Londres, 1644, p. 40.

85 William Bridge, *Babylon's Downfall*, Londres, 1641, pp. 10 y ss.

ciencia de que la causa del Parlamento era una causa justa". En sus habitaciones de Londres, el futuro coronel Harrison leía los mismos papeles y tratados que leía Hutchinson en su casa en el campo: quedó tan convencido en conciencia y tan listo para la acción como él. Pero Harrison no era caballero.[86]

La "conciencia" de los santos, como las de los magistrados piadosos, era pareja y "coordinada"; "así la conciencia del que ordena ya no será más juez soberano sobre el que obedece", escribió un "caballero religioso" en 1601, "entonces la conciencia del que obedece será juez soberano sobre el que ordena".[87] Si bien esto no implicaba una verdadera participación en la toma de decisiones, sugería, indudablemente, el derecho del santo a conocer los motivos de las decisiones que se tomaban y a ser convencido de ellas. Como los estadistas de Jonson, los santos buscaban conocimiento; las conciencias escrupulosas requerían información, discusión y debate. Ciertamente, la discusión pública ocupó –tanto entre los puritanos como entre los hugonotes– el lugar de ese antiguo foro de conciencia que había sido el confesionario. El panfleto del caballero anónimo de 1601 llevaba por título: *Certain Demands with their Grounds [...] Propounded in Foro Conscientiae*. Fue impreso ilegalmente y apelaba a la opinión. Por implicación, además, apelaba a la conciencia: la conciencia, escribió William Perkins, no estaba relacionada con la "comprensión teórica". Tanto Hutchinson como Harrison leían con el propósito de actuar. "Las cosas sobre las cuales dictamina la conciencia son las propias acciones del hombre [...] la conciencia no interfiere con lo general; sólo se ocupa de acciones particulares."[88] Era inevitable, pues, que el puritanismo impulsara la idea de que todo hombre de conciencia era un instrumento divino y –por lo menos en potencia– un magistrado, "un hombre de empleo público". Así como los hombres "coronan a Cristo en sus corazones", predicó Thomas Temple en el Parlamento Largo, deben también "colaborar [...] a instaurar su cetro sobre todo el mundo". Éste era el argumento puritano habitual de que debía pasarse de la experiencia religiosa privada al deber público. Pero Temple continuaba: "Todas las personas son convocadas para este trabajo, el pueblo, los ministros, los magistrados, los mismos reyes".[89]

86 *Memoirs of the life of Colonel Hutchinson*, *op. cit.*, p. 78; C. H. Simpkinson, *Thomas Harrison: Regecide and Major-General*, Londres, 1905, pp. 2-6. El propio Harrison creía ser un "instrumento", véase p. 33.

87 Anónimo, *Certain Demands with Their Grounds [...] Propounded in Foro Conscientiae by Some Religious Gentlemen*, s/l, 1605, p. 41.

88 Williams Perkins, *Works*, Londres, 1616, I, p. 517.

89 Thomas Temple, *Christ's Government in and over His People*, Londres, 1642, p. 30.

"No hay ni hombre ni mujer entre nosotros, ni joven ni viejo –escribió John Goodwin– que no tenga alguna u otra cosa, más o menos, una pizca o dos como mínimo, para echar en el tesoro de la seguridad pública." Tan grande era el énfasis puritano en la actividad que el intelectual clerical sentía la necesidad de justificarse. "El trabajo mental es tan necesario en tiempos como éstos [...] como lo es el trabajo manual."[90] Lo importante era que cualquier persona podía realizar cualquier tarea, con la sola licencia de la piedad.

En la mente de Cromwell, sin embargo, esa piedad era, por lo menos, el principio de la nobleza. En sus discursos, el Lord Protector seguía haciendo una conexión ocasional entre el honor y la conciencia: eran rasgos de la misma clase de hombres. Pero si el primero no estaba presente, la segunda era garantía suficiente. "Había sido conveniente que hombres de honor y linaje hubieran ingresado a estos cargos", le escribió al ejército parlamentario (y, de hecho, un porcentaje elevado del cuerpo de oficiales del Nuevo Ejército Modelo provenía de la alta burguesía). "Pero como era necesario continuar el trabajo, es mejor que haya hombres sencillos antes que ninguno; lo mejor, sin embargo, es tener hombres pacientes en sus requerimientos, leales y escrupulosos en sus cargos."[91] Describía aquí la misma figura ideal que apareciera, tan a menudo, en los sermones puritanos como el magistrado piadoso; no el hombre de valor, magnanimidad o refinamiento personal, sino el hombre "escrupuloso en el cargo". En cierto sentido, la misma revolución fue la culminación de un proceso histórico orientado a la creación de tales hombres y los había ido oponiendo gradualmente a los cortesanos y a los antiguos aristócratas. Cuando, finalmente, estalló la lucha entre estos dos grupos, los líderes como Cromwell se vieron enfrentados a la necesidad de reclutar una nueva magistratura (y una nueva fuerza militar), para reformar y purgar a la comunidad. No sería un reclutamiento al azar, porque, para Cromwell, los rasgos que identificaban a los piadosos eran un "asunto serio", digno de sostenida consideración intelectual e, incluso, de definición. Llegó a sugerir una heráldica para los santos: "¿Acaso esta característica, este sello [de Dios] no puede estar a la misma altura de cualquier interés hereditario que pudiera constituir o que hubiera constituido, en la ley común o en cualquier otra, materia de disputa y prueba del aprendizaje?".[92]

90 John Goodwin, *Anti-Cavalierism: or, The Truth Pleaded as well as Necessity [...] for the Suppressing of that Butcherly Brood of Cavaliering Incendiaries*, Londres, 1642, pp. 3-4.
91 *Letters and Speeches*, I, p. 140.
92 *Ibid.*, III, p. 52.

Fue verdad, entonces, como dijo un ministro puritano, que la vocación al Parlamento Largo "abrió muchas bocas".[93] Creó nuevos hombres públicos, aunque siempre provenientes de las filas de quienes habían sido formados en el molde puritano, porque los que se incorporaban a la política inglesa se ajustaban al tipo del magistrado piadoso. La típica figura revolucionaria era todavía el magistrado y no el ciudadano; todavía el caballero y no aún el *sans-culotte*. Una prueba de esto fue el apuro con que los santos exitosos compraron tierras, no sólo como una forma de especulación, sino para establecerse en el campo e ingresar a la alta burguesía local. Una vez establecidos en el campo, le agradecían, sin duda, a Dios por su triunfo, escribían diarios piadosos en los que se preocupaban por su valía personal, consultaban a un ministro piadoso y presentaban su candidatura para un cargo. Citaban las Escrituras de memoria en sus justificaciones, concurrían a las sesiones de los tribunales y cumplían con sus obligaciones con metódico esmero.[94] Fueron los últimos en la larga hilera de hombres ambiciosos, serios, ensimismados, con sus espaldas vueltas a la corte y sus rostros –según creían– vueltos al Todopoderoso. De sus filas, salieron los "estadistas" capaces de purgar un Parlamento y de matar a un rey. En todo esto, empero, sus modelos eran los caballeros piadosos; los inspiraban e impulsaban clérigos piadosos como Hugh Peter, que era de noble cuna. Tras la insurrección clerical de las décadas de 1570 y 1580, no hubo lugar –excepto entre los *Levellers* y las sectas más extremas– donde la clase baja hubiera liderado la acción o hubiera desarrollado nuevas formas políticas. Fueron, en cambio, hombres como Cromwell quienes sintieron con mayor fuerza el impacto del pensamiento puritano. Estos hombres combinaron su conciencia y su cargo y se convirtieron en algo muy cercano a ministros laicos. El santo era el *alter ego* del caballero; si bien era, de hecho, una persona diferente, la conexión siempre era cercana. En una comparación agradable, Cromwell opuso el "coraje y la decisión" de la alta burguesía galante al "espíritu" de los santos puritanos. Pensaba que en la batalla, y seguramente en la política, el hombre de espíritu "probablemente vaya tan lejos como el caballero".[95] Esta fue, precisamente, la razón por la cual la revolución inglesa fue también una guerra civil fratricida.

93 Henry Burton, *England's Bondage and Hope of Deliverance*, Londres, 1641, p. 14.

94 "Y si son primero terratenientes –escribió Gerard Winstanley– se elevan luego a ser jueces, gobernantes y gobernadores de las propiedades, como lo demuestra la experiencia." Citado en Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, Londres, 1958, p. 156. Véase la discusión sobre las compras de tierras durante la revolución, pp. 156 y ss., 181 y ss.

95 *Letters and Speeches*, III, pp. 249-250.

8
La política y la guerra

I

La actividad escrupulosa de los magistrados piadosos solía culminar en actos de violencia contra súbditos impíos, soberanos herejes o el "poder papista" de los Habsburgo y los reyes de España. La guerra en todas sus formas era un rasgo común y aceptado de la vida de los siglos XVI y XVII. El uso de la fuerza por magistrados y jueces –o por torturadores y verdugos– era igualmente aceptado y explicado por la teología tradicional de la caída. Pero aunque la legitimidad de la guerra y la coerción civil habían sido reconocidas por los cristianos desde tiempos lejanos, también es verdad que se habían hecho esfuerzos para controlar su extensión y limitar la violencia que implicaban. Los casuistas medievales habían desarrollado un conjunto preciso y detallado de condiciones en las cuales era legítimo librar una guerra. Estos teóricos de la "guerra justa" habían tratado de imponerle –incluso al ejército, cuya causa era justa– un tipo de combate "cargado de tristeza", que debía librarse sin celo ni odio. La conquista y la matanza indiscriminada estaban absolutamente proscritas.[1]

Como la guerra era sólo un aspecto de la conducta política de los hombres caídos, la teoría de la guerra justa tenía claras implicaciones para la política doméstica. Al describir las condiciones necesarias para una guerra civil, dicha teoría sugería circunstancias en las cuales era legítimo resistirse a las órdenes de los reyes. En sus términos, la tiranía llegó a considerarse una especie de agresión contra el orden establecido, legal o moral, un acto injustificado de guerra ofensiva. La resistencia, por otra parte, era descrita en términos de defensa; ya hemos mencionado el ejemplo de los hugonotes. La rebelión contra un tirano podría, por lo tanto, llamarse *justa* siempre que cumpliera con los tres requisitos tradicionales de la guerra justa: ser

1 Véase Alfred Vanderpol, *La doctrine scholastique du droit de guerre*, París, 1919.

verdaderamente defensiva, librarse bajo el mando de una autoridad legítima y desarrollarse de manera restringida y más o menos ordenada, sin pillaje, violaciones ni asesinatos innecesarios.[2]

Los magistrados y los nobles calvinistas llevados a realizar, como en Francia, actos de resistencia o de rebelión revivieron y ampliaron esta aplicación de la teoría de la guerra justa. Trataron de demostrar que su actividad era legítima y de mantener su autoridad sobre la insurrección religiosa. Su poder constitucional era lo que hacía que la guerra fuera justa. Esto sólo era cierto, empero, siempre y cuando la guerra fuera defensiva y se la librara para mantener la vida, la propiedad y el orden legal. Los escritores medievales no habían reconocido como justa una guerra por motivos religiosos. En sus términos, la guerra sólo pertenecía al ámbito de la naturaleza caída. Podría tener sus razones; podría ser necesaria e inevitable, pero no era posible enaltecerla. En un sentido fundamental, no se podía decir que la guerra tuviera un *propósito*, ningún propósito, al menos, más allá de la restauración temporal de la paz y del *status quo* previo a la guerra. Los hombres no pueden luchar en nombre de Dios, repitió Suárez en el siglo XVII. "La guerra sólo es permisible para que un Estado pueda preservarse de ser molestado."[3] Para los reformadores, sin embargo, la guerra –como la política– tenía un propósito; ambas se emprendían en nombre de Dios. El objetivo de la lucha era la Iglesia reformada; luego, la comunidad santa y la nueva Jerusalén. La prosecución de estos objetivos llevó finalmente a los escritores calvinistas hasta la tradición alternativa medieval de la guerra santa o cruzada.[4]

Para los tiempos en que Tomás de Aquino codificó la concepción cristiana de la guerra, la pasión por las cruzadas casi se había extinguido en Occidente. Es evidente que había revivido en tiempos más recientes; el primer resurgimiento tuvo lugar en el curso de los siglos XVI y XVII. En la Edad Media, una cruzada era una guerra que se libraba para servir a los propósitos de Dios; no necesitaba tener razones seculares, por lo tanto, tam-

2 La relación entre la guerra justa y la resistencia está argumentada explícitamente en Francisco Suárez, *Selections from Three Works*, Oxford, 1944, vol. II: *An English Version of the Texts*, trad. de G. L. Williams, A. Brown y J. Waldron, pp. 854-855 (Disputation XIII, en: *A Work on the Three Theological Virtues*). [Los escritos de Francisco Suárez sobre la guerra han sido reunidos en la edición en español: *Francisco Suárez. Selección de De Defensio Fidei y otras obras*, estudio, selección y traducción de Luciano Pereña, en *El pensamiento político hispanoamericano*, vol. 1, parte IV: "El derecho de guerra", Buenos Aires, Depalma, 1966, N. del E.]

3 *Ibid*., p. 815.

4 Los términos de la argumentación en este capítulo fueron sugeridos, primero, por Roland Bainton en "Congregationalism: From the just war to the Crusade in the Puritan Revolution", en *Andover Newton Theological School Bulletin* 35, 1943, pp. 1-3.

poco era necesaria la autoridad secular. La guerra santa se libraba por orden de Dios o de su Iglesia y era el Señor mismo –hombre de guerra– quien la conducía, como Urbano le dijo a la multitud en Clermont. El ejército de la cruzada no estaba formado –al menos en teoría– por vasallos feudales y hombres de armas, sino por voluntarios que se habían presentado "para tomar la cruz". Estos hombres moldeados y dominados por su entusiasmo podían dejar atrás el confuso orden de la banda feudal y experimentar con una nueva disciplina: la represión y el autocontrol del fanático religioso. Esta disciplina no era común en la Edad Media; el pillaje y las matanzas eran rasgos comunes, incluso en las guerras llamadas santas. En las órdenes semimonásticas de los caballeros cruzados, sin embargo, se revelaba en cierta medida el nuevo espíritu. Allí estaban prohibidos el saqueo y la rapiña; los caballeros estaban, al mismo tiempo, dotados de una piadosa melancolía. San Bernardo describe el estilo militar de los cruzados en un sermón de alabanza a los templarios:[5]

> Ha aparecido una nueva forma de ejército [...] un ejército tal que nunca se ha visto en el mundo. Libra una guerra doble; primero, la guerra de carne y hueso contra los enemigos; segundo la guerra del espíritu contra Satán y el vicio. La guerra física no es inusual o sorprendente, la guerra espiritual es común entre muchos monjes [...]. Pero no es usual ver a hombres luchando de ambas maneras al mismo tiempo. ¿Qué pueden temer soldados como éstos, que han consagrado su vida a Cristo? [...] El soldado de Cristo mata con seguridad; muere con mayor seguridad aun. Sirve a Cristo cuando mata, se sirve a sí mismo cuando lo matan.

Todo esto –incluyendo el tema de la doble guerra– volvería a aparecer en los cien años de militancia protestante que se extendieron, aproximadamente, entre las décadas de 1550 y de 1650. El punto culminante se alcanzó en la Inglaterra de Cromwell. Si la analogía política de la guerra justa era el acto limitado de resistencia legal, la analogía de la cruzada –una vez que la nación había reemplazado el mundo de la cristiandad– era la revolución. Tanto la cruzada como la revolución se apoyaban en la idea de la contienda por una causa. Los pensadores calvinistas impusieron sus escrupulosos propósitos a las nociones medievales de guerra, y así llegaron, finalmente, al concepto de revolución.

5 Citado en Vanderpool, *Droit de guerre*, *op. cit.*, pp. 204-206; véase también Steven Runciman, *A history of the Crusades: The First Crusade*, Cambridge, Inglaterra, 1957, pp. 109, 115.

II

En este mismo período de militancia protestante, se produjeron cambios de gran importancia en la técnica de la guerra, cambios tan significativos que constituyeron lo que un escritor ha llamado "revolución militar".[6] Aunque sus causas fundamentales no hayan estado vinculadas mayormente con la religión, fue ésta una revolución para la cual el radicalismo protestante, con frecuencia, proporcionó la oportunidad y la iniciativa. La guerra y la política, incluso, deben considerarse aquí como aspectos de una misma cosa, ya sea de la interminable discordia entre los hombres caídos o de la búsqueda deliberada de poder y piedad. Los cambios en la concepción de la guerra acompañaron y reforzaron los cambios en la concepción del conflicto político. Por lo tanto, antes de continuar con un examen de las nociones puritanas de guerra justa y cruzada, es necesario hacer algunas consideraciones sobre ciertos aspectos de la historia militar.

En el mundo feudal, los límites cristianos al conflicto armado nunca habían llegado a trazarse más que de manera muy precaria. Ni los reyes ni los obispos lograron nunca imponerles a las riñas feudales la disciplina que exigían la magistratura y la religión. El surgimiento del "feudalismo bastardo" y la aparición de los *condottieri* con sus bandas mercenarias señalaron el colapso virtual de ese intento que, sin alcanzar ninguna forma institucional, se había basado en gran medida en la importancia del ideal caballeresco para el caballero individual y en el poder del confesionario. El Estado iba a ser quien diera, hasta cierto punto, una solución al problema del orden militar, nunca solucionado por la Iglesia. Entre el fracaso de la Tregua de Dios y el establecimiento final de la Paz del rey hubo, sin embargo, un período de confusión intelectual y política respecto de la idea de guerra. Las condiciones del conflicto armado, los propósitos por los cuales se desarrollaba y los métodos usados, las formas de cese y de paz, todo se puso en tela de juicio. A veces –como en las guerras civiles del período medieval tardío– la riña parecía tornarse permanente; otras veces –como en las sangrientas batallas de los piqueros suizos mercenarios– parecían olvidarse todas las convenciones de conducta humana.[7]

La desorganización política y el colapso de la disciplina religiosa, no obstante, podrían tener otras consecuencias. El conflicto armado del Renacimiento, a menudo trivial en sus propósitos, se prestaba a una especie de elaboración romántica y era, al mismo tiempo, una invitación a las mani-

6 Michael Roberts, *The Military Revolution, 1560-1660*, Belfast, 1956.

7 Sir Charles Oman, *The art of war in the Middle Ages*, Oxford, 1885, pp. 49-61, 73-87; Roberts, *Military Revolution*, *op. cit.*, pp. 9-11.

pulaciones de los hombres de negocios. Para los *condottieri*, como ha sugerido J. U. Nef, el conflicto armado era una combinación de juego y negocios; en la práctica, estaba por debajo incluso de los límites impuestos por la Iglesia.[8] En Italia, se describe a los soldados profesionales librando batallas casi sin que se derrame sangre; estaban tan poco dispuestos a matar como a ser matados, quizá reconociendo la considerable inversión de capital que representa cada hombre. La masacre y la riña al antiguo estilo tampoco eran compatibles con las nuevas formas de caballerosidad adoptadas en las cortes italiana y francesa o con el sentido renacentista de boato, romance y aventura. "Los jóvenes han estado leyendo demasiados romances de aventuras imprudentes, llenas de *amours déshonnêtes* y luchas sin sentido", escribió el guerrero hugonote François de la Noue a fines del siglo XVI.[9] Para él, la guerra era un asunto serio. Pero durante los años previos a las luchas religiosas, tanto en Francia como en Italia, los hombres aprendieron a encontrar "placer" en la batalla, menos quizás en el combate real que en las cabalgatas marciales y en la rica ornamentación de los armamentos. El combate en sí mismo estaba cada vez más limitado, porque ni el boato ni la ornamentación conducían a una eficiencia despiadada. Los jóvenes aristocráticos y los capitanes mercenarios produjeron, conjuntamente, una especie de impasse militar, y el ritmo de la batalla se fue haciendo más lento; esto fue útil para los propósitos de ambas partes y se prolongó hasta que fueron reemplazadas por el soldado político o religioso. El símbolo clásico del impasse era la *caracole*, una elegante maniobra de caballería en la cual se evitaba todo contacto directo. "En vez de confiar en el impacto de la masa de hombre y caballo –escribe Michael Roberts– los caballeros galantes de Europa occidental quedaban limitados, en la batalla, al estallido debilitado de pistolas."[10]

Un escritor como Castiglione sugiere que la guerra tiene el significado de un deporte aristocrático. Era, de hecho, un deporte más importante que, por ejemplo, el tenis: una ocasión mucho más significativa para el honorable lucimiento personal y la realización pública de "acciones galantes".[11]

8 J. U. Nef, *War and human progress: An essay on the rise of industrial civilization*, Cambridge, MA, 1950, pp. 136-137.

9 Citado en sir Charles Oman, *A history of the art of war in the Sixteenth Century*, Londres, 1937, p. 396.

10 Michael Roberts, *Gustavus Adolphus: A history of Sweden, 1611-1632*, Londres, 1958, II, p. 180; véase la descripción de la caracola en J. R. Hale, "Armies, navies and the art of war", en *The New Cambridge Modern History*, vol. II: *The Reformation 1520-1559*, ed. de G. R. Elton, Cambridge, 1958, pp. 483, 498.

11 Baltasar Castiglione, *The Book of the Courtier*, trad. de C. S. Singleton, Nueva York, 1959, pp. 73, 99 [trad. esp: *El cortesano*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945].

Pero no se diferenciaba en su especie –en su seriedad– de ninguna otra actividad cortesana. Alguno de quienes participaron en el debate presidido por Elisabetta Gonzaga sugirieron incluso que portar armas era menos relevante que otras actividades más pacíficas. Su objetivo era convertir a un joven inteligente en un ornamento perfecto de la vida cortesana, no en un carnicero; lo que se buscaba era renombre, excelencia y belleza, pero no mera eficiencia militar. Si la mayoría de los escritores todavía consideraban que saber luchar era uno de los logros esenciales del cortesano, su violencia estaría entonces limitada por su cultura, y su celo, controlado por su "nonchalance".

Ni cultura ni *nonchalance* eran, ciertamente, límites confiables. Maquiavelo los descartó con facilidad; no le interesaba el soldado de la corte, ni siquiera el soldado profesional. Descartó también –esto es igualmente importante– los antiguos límites de la religión y la ley. La publicación de su libro permite marcar la fecha en que apareció una concepción nueva del conflicto armado. Para Maquiavelo, el conflicto y la batalla ya no eran meramente resultados del pecado humano, que deben ser controlados y reprimidos como todo pecado; no eran tampoco la oportunidad para el ejercicio heroico. Eran estudiados, en cambio, como aspectos de la búsqueda de poder. Y esta búsqueda en sí misma no era concebida por entonces en términos del pillaje ocasional o las pequeñas conquistas de príncipes feudales agresivos o de ciudades medievales expansionistas. La búsqueda de poder, en cambio, era tema de permanente y sistemática lucha y de acumulación. Los teóricos del nuevo Estado dinástico, a quienes este enfoque les resultaba mucho más conveniente que a los propios florentinos de Maquiavelo, lo desarrollaron y, con claridad cada vez mayor, fueron definiendo los propósitos que debían servir al conflicto armado. Antes de que el siglo XVII llegara a su fin, se habían creado los primeros ejércitos permanentes para el logro de esos propósitos.[12]

La búsqueda del poder se justificaba mediante la teoría de la "razón de Estado". Como consecuencia, tanto la política como la guerra quedaron, de hecho, al servicio de la nueva clase de gobernantes y magistrados, sucesores de los señores feudales. Las razones de Estado superaron los antiguos límites cristianos; al mismo tiempo, los nuevos gobernantes abandonaron el "placer" renacentista. La expansión y el engrandecimiento se volvieron deliberados y sistemáticos, totalmente controlados por los mis-

12 Maquiavelo, *The art of war*, Albany, Nueva York, 1815; Roberts, *Military Revolution*, *op. cit.*, p. 19; sir George Clark, *War and society in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1958, p. 71. Roberts y Clark describen "la *étatisation* de la guerra".

mos hombres que controlaban el Estado. "*Le roi seul a droit de glaive*" [Sólo el rey tiene el derecho de la espada]. La política exigía disciplina; ya no había espacio para el caballero independiente, el barón dedicado al pillaje con su entorno feudal o la guerra local; el Estado intentó suprimir hasta los duelos. Y al final, los capitanes mercenarios fueron traídos a su servicio, transformados moralmente (hasta cierto punto) por la nueva ética aristocrática del honor y el deber público. Mas el corolario de la Paz del Rey, así establecida, fue la guerra del rey. A las grandes denominaciones religiosas de los siglos XVI y XVII también les resultó atractiva y útil la racionalidad política de la nueva doctrina. Y así como la razón de Estado justificaba la guerra del rey, la razón de religión podría justificar la guerra de Dios. La preservación de la Iglesia o el establecimiento del reino de Dios sobre la Tierra: éstas eran ocasiones para un conflicto armado análogas a la defensa de la seguridad del Estado dinástico, permanentemente amenazada. Como esta última, también ocasiones como aquéllas podían invocar la sabiduría de la serpiente.[13] Más importante aun es que demandarían y producirían una organización de poder cuya semejanza con la de los nuevos reyes resultaba llamativa. Esto es lo que subyacía tras uno de los rasgos más singulares de la historia de los siglos XVI y XVII, la aparición de asociaciones voluntarias, por lo general de carácter religioso, que se atribuían el derecho de organizar políticamente y de hacer la guerra. Las iglesias de los hugonotes, la Liga Católica, el Pacto escocés, todos son ejemplos tempranos.[14] Su aparición es paralela a la de los estados dinásticos, aunque en su forma posterior estas organizaciones políticas independientes solían reclamar una lealtad más extendida y total que la reclamada por el Estado, además de otorgar a sus activistas una libertad mucho mayor respecto de la restricción casuística. El efecto de estos fenómenos no tardó en advertirse: la idea de resistencia, definida y circunscrita con precisión, le cedió el paso a la idea de revolución; el *impasse* táctico fue superado, y la riña feudal fue sucedida por la disciplina militar y la guerra internacional.

En otro sentido, Maquiavelo había señalado el camino a estos tres cambios cuando sugirió que las guerras debían ser libradas por ejércitos de ciu-

13 G. L. Mosse, *The Holy Pretense*, Oxford, 1957 p. 62 y *passim*. Véase la discusión del escritor calvinista Althusius y de la razón de Estado en C. J. Friedrich, *Constitutional reason of state: The survival of constitutional order*, Providence, RI, 1957, pp. 66 y ss.; también el comentario de Friedrich sobre la idea de "razón de Iglesia", p. 61.

14 Clark, *War and society*, *op. cit.*, p. 25; H. G. Koenigsberger, "The organization of revolutionary parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century", en *The Journal of Modern History* 27, 1955, pp. 335-351.

dadanos.[15] Su razonamiento no era meramente utilitario: tenía raíces en el resurgimiento renacentista de algo cuya mejor denominación sería *civisme*: un sentido republicano de patriotismo y virtud. La idea de que una ciudad debía ser defendida por sus propios ciudadanos armados era una antigua noción burguesa; pero que un ejército de ciudadanos podría ser –como las legiones de la antigua Roma– la base de una fuerza ofensiva fue una idea inimaginable hasta los éxitos asombrosos del ejército nacional de conscriptos de Suecia en la Guerra de los Treinta Años y del Nuevo Ejército Modelo en las guerras civiles inglesas. Hubo cambios fundamentales en la disciplina y en la moral, que fueron la base de estos éxitos; juntos hicieron posible una revolución táctica que produjo, por primera vez, algo muy similar a la guerra moderna.[16] Se experimentó tentativamente con las nuevas tácticas en los ejércitos hugonote y holandés; Gustavo Adolfo y Cromwell las desarrollaron plenamente. Los escritos de Maquiavelo fueron sólo una anticipación distante de las formas de guerra que se introdujeron luego en el norte; dado el caso, se apoyaban en las emociones que no eran ni clásicas ni cívicas. Fueron, en su mayor parte, guerras iniciadas por protestantes y de carácter nacional, y la combinación era significativa. Probablemente, más que ningún otro factor, el nuevo ardor patriótico y confesional fue lo que terminó con el *impasse* táctico y con la moda civilizada de las maniobras interminables para volver a instalar el contacto directo. Los hugonotes fueron los primeros en revivir la carga de caballería, y esa misma confianza en el impacto de hombre y caballo fue un rasgo característico de la táctica sueca.[17]

La experimentación se llevó a cabo, en gran medida, aunque no enteramente, en los ejércitos protestantes. Con rebeldía, desafiando el orden tradicional, los comandantes protestantes demostraron estar más abiertos a la innovación que sus rivales católicos. No obstante, la rebeldía no fue el único motivo, también hubo otros: su conciencia más clara de lo que se proponían, su prosecución más implacable de objetivos definidos. Los suecos rompieron con el precedente medieval e intentaron luchar durante el invierno. Los ingleses y los holandeses fueron los primeros en deshacerse del armamento ornamentado con riqueza, separando así claramente el "placer" renacentista del serio asunto que suponía la gue-

15 *The Prince*, caps. XII y XIII; *The Discourses*, libro III, cap. XX, *The art of war*, *op. cit.*, parte I.

16 La argumentación en este párrafo y los siguientes sigue la de Roberts, *Military Revolution*, *op. cit.*; véase también Lynn Montross, *War through the ages*, Nueva York, 1944, pp. 235 y ss.

17 Roberts, *Gustavus Adolphus*, *op. cit.*, II, pp. 245 y ss.

rra.[18] Las innovaciones más significativas fueron tanto sociales y políticas como militares. Dentro del ejército propiamente dicho, consistieron, en gran medida, en cambios en la naturaleza del orden y la subordinación, y en el entrenamiento y la disciplina de los soldados. Quizá lo que mejor resume la "revolución militar" es la introducción del uniforme y de la marcha al paso, ambos a comienzos del siglo XVII.[19] Los modelos eran romanos, pero los ejércitos eran protestantes en su mayor parte. La ideología de los oficiales del continente era, con frecuencia, una u otra versión del estoicismo (esto se aplica, en especial, a los hombres que rodeaban a Mauricio de Holanda), pero los escritores calvinistas rápidamente desarrollaron las ideas de disciplina y ejercicio que tenían una estrecha conexión con la organización y la instrucción de los nuevos ejércitos. En Inglaterra estas ideas fueron de particular importancia y contribuyeron al notable poder de la caballería de Cromwell. El resultado inmediato de esta transformación en la táctica y en la disciplina fue un ejército centralizado, formado por unidades pequeñas de enorme movilidad, capaces de maniobrar con rapidez durante las batallas, atacar y reorganizarse ordenadamente. A pesar de que no hubo grandes progresos técnicos en la mosquetería durante este período, la nueva instrucción resultó en un aumento significativo del poder de fuego.

Algunos oficiales, como Gustavo y Oliver Cromwell, contribuyeron con sus acciones a aumentar el número de hombres que participaban en el conflicto organizado y a intensificar el compromiso y la actividad de cada soldado individual. A su vez, estos cambios hicieron de la moral del ejército un factor cuya importancia nunca había sido tan crucial. Ni la lealtad feudal ni el cálculo mercenario eran suficientes para sostener la nueva guerra. Tuvieron que hacerse explícitos los propósitos religiosos que subyacían tan frecuentemente tras las innovaciones tácticas. Se debía alentar el fervor incluso en los soldados rasos y describir la guerra misma como si fuera una cruzada.[20] Era probable que el santo y el ciudadano se comprometieran con una lucha larga y difícil en nombre de Dios más que el mer-

18 Nef, *War and human progress*, *op. cit.*, pp. 95, 129.

19 Roberts, *Military Revolution*, *op. cit.*, p. 11; sobre la marcha al paso véase Edward Davies, *The Art of War and England's Trainings*, Londres, 1619. Nef, *War and human progress*, *op. cit.*, p. 95, argumenta que los uniformes para los soldados rasos se usaron, por primera vez, en el Nuevo Ejército Modelo, pero véase un ejemplo anterior en Roberts, *Gustavus Adolphus*, *op. cit.*, II, p. 236.

20 Véase, por ejemplo, *The Swedish Discipline, Religious, Civil and Military*, Londres, 1632, pp. 2, 3, 22. Gustavo es comparado con Moisés, organizando su ejército para luchar en las batallas de Dios.

cenario o el vagabundo reclutado por la fuerza. "Se enfrentan aquí Dios y el diablo" escribió Gustavo Adolfo. "Si estáis con Dios, venid a mi lado. Si preferís al Demonio, tendréis que luchar primero contra mí." Esto es, en cierta medida, una bravuconada protestante –falsa, porque la guerra de Gustavo, financiada por Richelieu, distaba de ser una cruzada–, pero daba una pauta de la dirección que podrían tomar los acontecimientos. La guerra contra Satán absorbería todos los otros enfrentamientos: "todas las guerras de Europa están ahora fusionadas en una", se jactaba el rey de Suecia.[21] Y esta guerra habría de incorporar a todos los hombres piadosos a la contienda; al poco tiempo, los predicadores de la Revolución Inglesa declararían que no podía haber neutrales. Pero quienes pelearan por Dios, tendrían que *saber las razones*; sólo entonces podrían unirse los reglamentos del ejército y el fervor religioso en una nueva disciplina.

Las nuevas ideas sobre la guerra podían transferirse con facilidad a la política. El soldado religioso correspondía directamente al magistrado piadoso. También en la política, los conflictos causados por el cambio social o la reforma religiosa serían considerados como una lucha continua de fuerzas enfrentadas de manera permanente. Los hombres se alejarían –por lo menos, en sus racionalizaciones– de la ambición individual y los intereses familiares, para ir en busca de metas superiores en la política y de propósitos trascendentes en el Estado. Al convertirse la política en una lucha seria y prolongada, sus "soldados rasos" –electores, parlamentarios y magistrados menores– se comprometerían con los objetivos de la lucha y cobrarían nueva importancia. Los más sensibles, con inclinaciones intelectuales, comprenderían que sus objetivos no podrían alcanzarse si no contaban con ejércitos nacionales disciplinados. La política –así como la guerra– tendría que continuar durante el invierno y debía sostenerse la moral de los santos. Estas tendencias a una concepción militar del mundo político se ponen de manifiesto con mayor claridad entre los escritores puritanos. El uso elaborado de las metáforas bélicas como imagen de la vida cristiana sugiere que la postura militar era plenamente compatible con la ideología calvinista.

III

Los escritos puritanos acerca de la guerra se caracterizan por una altivez elaborada con gran detalle que se emplea continuamente, con diversos gra-

21 Citado en Montross, *War*, *op. cit.*, p. 262 y en Roberts, *Military Revolution*, *op. cit.*, p. 13.

dos de seriedad. Puede decirse que, a medida que circulaban por Inglaterra las noticias sobre la Guerra de los Treinta Años y se acercaba el momento de su propia guerra civil, el uso de la metáfora militar se fue volviendo cada vez más intencional y su significado aparente fue cobrando cada vez más importancia. La "militancia" de la Iglesia y la guerra espiritual de los hombres piadosos eran antiguos temas cristianos, pero alcanzaron un nuevo poder en la obra de Calvino, en la ideología combativa de los exiliados marianos y en la vasta literatura popular de los puritanos. Si en algunos escritores, los temas se mantenían en el ámbito de lo literario, alusivos y sugerentes, pero muy alejados de lo programático, en otros, se manifestaba con frecuencia el impulso calvinista a materializar y socializar el mundo intelectual. La figura alegórica del peregrino cristiano se convirtió, así, en el auténtico héroe de la novela picaresca de Bunyan. Y, en consecuencia, el soldado espiritual apareció finalmente en un campo de batalla real.

El uso puritano de la guerra como metáfora contiene dos elementos: el primero es de referencia cosmológica; el segundo, de referencia mundana y humana. La figura literaria se aplica al mismo Dios y su universo. "El Señor es un hombre de guerra." Los escritores puritanos no sólo ven al Jehová del Antiguo Testamento, sino también al Cristo misericordioso como un "capitán".[22] Los ángeles eran un ejército –ya lo habían sido frecuentemente en la literatura cristiana–, "una multitud de soldados celestiales". Combatían contra Satán, y su guerra no había terminado en absoluto con esa asombrosa batalla que Milton describiría más adelante. "*Satán nunca se convierte al cristianismo.*"[23] La tensión y la lucha eran elementos permanentes del esquema cósmico. La antigua armonía de la cadena del ser había sido reemplazada por un universo de "oposición y contrarios", se hacía necesaria una cadena militar de mando. "El mundo es el gran campo de Dios, en el cual Miguel y sus ángeles luchan contra el dragón y sus ángeles."[24]

El segundo elemento de la metáfora es igualmente significativo. Un Dios belicoso creaba hombres belicosos; la Tierra también era un campo de batalla que Dios vigilaba y aprobaba, Dios "ama a los soldados por sobre todas las criaturas", proclamaba un predicador puritano, "[…] por sobre todas las acciones, honra el designio belicoso y marcial". "Quien sea un cristiano profeso –declaró otro predicador– debe ser un soldado profeso; si no

22 Véanse Thomas Adams, *The Soldier's Honor*, Londres, 1617, sig. A_3, reverso; J. Leech, *The Train Soldier*, Londres, 1619, pp. 25-26. Véase también *The Swedish Discipline*, *op. cit.*, p. 22.

23 Stephen Marshall, *A Peace-Offering to God*, Londres, 1641, p. 7.

24 Thomas Taylor, *Christ's Combat and Conquest*, Londres, 1618, p. 8.

es soldado, no es cristiano."[25] Los piadosos debían endurecerse para enfrentar los embates permanentes de Satán y sus aliados. Así como hay oposición y conflicto permanentes en el cosmos, hay guerra permanente en la Tierra. "La condición del hijo de Dios –escribió Thomas Taylor– es la de militar en esta vida." El santo era un soldado, pero también lo eran todos; para los puritanos, no existían los no combatientes. "Todas las clases de hombres son guerreros, algunos están luchando por la expansión de la religión y otros contra ella."[26]

La guerra puritana consistía, en primer lugar, en la lucha contra la tentación, el rechazo vigilante de las malas compañías, la sujeción del pecador a la disciplina y los ejercicios de la religión reformada. La guerra era la descripción de un estado de ánimo, un grado de tensión y nerviosismo. Esta tensión era, en sí misma, un aspecto de la salvación: un hombre cómodo era un hombre perdido. "La paz del mundo –escribió Thomas Taylor– es la guerra más eficaz contra Dios."[27] Se exhortaba continuamente a los santos a estar preparados para luchar, de hecho, para iniciar la lucha. Satán era activo, beligerante, industrioso y astuto; Dios quería que sus guerreros también fueran así. "Tened en cuenta a nuestro enemigo y el peligro que por él corremos, nunca estaremos en lugar secreto ni seguro."[28] Tener conciencia del peligro, estar en guardia, estar en guerra: todo esto era signo de gracia. El ataque del diablo nunca podría tomar por sorpresa a los santos. Lo habían experimentado en su vida personal, estarían, por lo tanto, preparados para enfrentarlo en el mundo. Los hombres que libraban –en palabras de San Bernardo– "la guerra del espíritu contra Satán y el vicio" estaban preparados, lo supieran o no, para librar "la guerra de carne y hueso contra los enemigos".

El uso puritano de las metáforas bélicas parece tan extravagante que se convirtió en una suerte de broma. Sin embargo, se siguió usando y de manera no menos extravagante: "Un sacramento es el voto de un soldado –proclamaba Simon Ashe– cuando nos bautizaron, recibimos el dinero que se paga a los servidores públicos e hicimos el voto de servir con los

25 Thomas Sutton, *The Good Fight of Faith*, Londres, 1623, p. 7; Leech, *The Train Soldier*, *op. cit.*, pp. 25-26. Véase John Everard, *The Arriereban*, Londres, 1618, pp. 17-18.

26 Taylor, *Christ's Combat*, *op. cit.*, p. 4; Sutton, *Good Fight*, *op. cit.*, p. 8; véase también p. 9: "la vida de todo cristiano es una batalla continua y una escaramuza sangrienta [...] contra el demonio".

27 Taylor, *The Progress of Saints to Full Holiness*, Londres, 1630, p. 180. La paz de Dios, por otra parte, es "una guerra contra el pecado". Everard expresa el mismo sentimiento en *The Arriereban*, *op. cit.*, p. 13: "La guerra contra Amalek es la condición de la paz de Israel".

28 Taylor, *Christ's Combat*, *op. cit.*, p. 20.

colores de Cristo". Y precisamente cuando esta imagen parecía más absurda, era, de hecho, más seria que nunca. Ashe estaba predicando en 1642 ante "los comandantes de las fuerzas militares de la famosa ciudad de Londres", que, al poco tiempo, entrarían en conflicto con el rey. Los cristianos luchan primero contra "ejércitos" de demonios y deseos, sugería Ashe, pero también de "hombres y mujeres en el mundo, que, en verdad, libran una guerra contra todo cristiano".[29] Desde la década de 1620, la tendencia entre los predicadores puritanos había sido señalar la realidad de la lucha cristiano e, incluso, darle una dimensión política. Ni el santo individual ni la comunidad cristiana podían sentirse cómodos jamás "viendo que, en nuestro camino al cielo, vivimos rodeados de enemigos". No estar preparado para la guerra, escribió el predicador Richard Sibbes, es tentar a Dios.[30] Sentirse seguro era tan peligroso para el Estado como para el alma. Para Thomas Adams, ambos peligros eran prácticamente lo mismo. Escribía en 1617 instando a la preparación militar: "Haced aparecer ese factor masculino de seguridad, ese óxido que se ha formado sobre nuestras almas en este tiempo de paz, y despachadlo".[31] La armadura del cristiano es espiritual, escribió William Gouge, pero los enemigos de Cristo son de carne y hueso. "Nuestros enemigos, ¿son sólo espíritus? [...] Hay otros hombres que también son nuestros enemigos: hay muchos adversarios, como los infieles, los idólatras, los herejes, los mundanos, toda clase de perseguidores, sí, y los falsos hermanos."[32] El libro *Of Arming a Christian Soldier*, de William Gouge, apareció quince años antes de la publicación del sermón de Ashe y del comienzo de la guerra civil.

IV

La guerra no era sólo una metáfora; ya había soldados ingleses luchando en Alemania; los escritores puritanos debieron, por lo tanto, reexaminar la idea de la guerra justa. A comienzos del siglo XVII, Francisco Suárez había hecho un replanteo fundamental de la postura cristiana tradicional; si bien era español y jesuita, Suárez fue la fuente principal de los puritanos. Sin

29 Simeon Ashe, *Good Courage Discovered and Encouraged*, Londres, 1642, p. 8. En W. Fraser Mitchell, *English Pulpit Oratory from Andrews to Tillotson*, Londres, 1932, p. 372n, se sugiere que, a veces, se ridiculizaban las metáforas militares.

30 Richard Sibbes, *Complete Works*, ed. de A. B. Grosart, Edimburgo, 1893, II, p. 282.

31 Adams, *Soldier's Honor*, *op. cit.*, p. 14; véase también William Gouge, *The Dignity of Chivalry*, Londres, 1626, pp. 32 y ss.

32 William Gouge, *Of Arming a Christian Soldier*, en *The Works*, t. II: *The Whole Armour of God*, Londres, 1627, pp. 27-28.

embargo, los tres elementos de la teoría tradicional –la autoridad justa, la causa justa y los medios justos– sufrieron una transformación en sus manos. No fue éste el trabajo de un solo escritor; no hay un teórico puritano comparable a Suárez. Como sucedió con gran parte del pensamiento puritano en otras áreas, el resultado se reveló solamente en la actividad práctica. Hasta 1640, los cambios en la teoría de la guerra justa estuvieron escondidos tras un velo de ortodoxia y evasión, y, deberíamos agregar, tras la realidad de un conservadurismo que, con frecuencia, era genuino.

Los escritores católicos habían insistido siempre en que una guerra justa sólo podría librarse por orden de un príncipe: "sólo un príncipe soberano que no tiene un superior en los asuntos temporales [...] tiene, por derecho natural, el legítimo poder para declarar la guerra".[33] Análogamente, el puritano Richard Bernard opinó que quien haga el primer movimiento en una guerra, debe ser la "autoridad suprema del Estado". Bernard aceptó, a continuación, la postura de Suárez sobre las obligaciones de los súbditos. "Las personas privadas no pueden quedarse sentadas y juzgar las acciones de los príncipes [...]; un hombre bueno [...] puede servir bajo un príncipe sacrílego: pues el mandato injusto obligará al príncipe, mientras que el deber de la obediencia hará libre al soldado."[34] Sólo los príncipes podían evaluar la justicia de una guerra. No hubo ningún escritor puritano antes de 1640 que se animara a negar eso, aunque muchos evitaban afirmarlo explícitamente. El estricto presbiteriano Alexander Leighton insistió, de hecho, en que la autoridad que enviaba los hombres a la guerra debía ser "piadosa" a la vez que legítima. Y los ministros puritanos que predicaron ante las "compañías de artillería" voluntarias de Londres, Bristol y Coventry enfatizaron el "llamado de Dios" más que el mandato del rey.[35] Pero sólo desafiaron este rasgo fundamental de la prerrogativa real de manera indirecta.

Durante toda la década de 1620, a los ministros les interesó hacer que Inglaterra participara activamente en la guerra europea.[36] No fue tanto una

33 Suárez, *Selections*, *op. cit.*, p. 805.

34 Richard Bernard, *The Bible-Battles, or The Sacred Art Military for the Rightly Waging of War according to the Holy Writ*, Londres, 1629, pp. 57, 66-67.

35 Alexander Leighton, *Looking-Glass of the Holy War*, s/l, 1624, pp. 9-20; véase Samuel Buggs, *Miles Mediterraneus, The Midland Soldier*, Londres, 1622, p. 33: "Dios te llama [...] el rey te lo permite, la causa te alienta [...] por lo tanto, prepárate".

36 Véanse, especialmente, los dramáticos sermones de John Preston "The New Life", 1626, y "A Sensible Demonstration of the Deity", 1627, publicados en *Sermons Preached Before His Majesty*, Londres, 1630. Véase también *The Breastplate of Faith and Love* (colección de sermones predicados en la *Inn* de Lincoln en 1625), Londres, 1634, especialmente el último sermón de la colección, pp. 211 y ss. (tercera

discusión del derecho del rey de exigir que sus súbditos participaran en la guerra, como una insistencia sobre el derecho de los súbditos de exigir que el rey hiciera la guerra. Esto era por lo menos igualmente peligroso para la prerrogativa real. El notable panfletista Thomas Scott, que produjo aceleradamente nueve panfletos en dieciocho ediciones en el año crítico de 1642, todos instando a la guerra con España, insistía en que poseía una vocación legal para sus esfuerzos (ilegales). "La vocación general de súbdito y de cristiano –escribió– garantiza cualquier acción particular que yo realice para beneficio del Estado y la Iglesia."[37] Otros predicadores y publicistas se unieron en su reclamo de guerra; las dedicatorias de tratados y sermones instaban al rey Jacobo a las armas. Junto con la campaña puritana contra una alianza anglo-hispana, esta incitación piadosa a la guerra de fines de la década de 1610 y principios de la década de 1620 representa, como señaló Godfrey Davies, "el primer ejemplo definido de un intento de conducir a la opinión pública en sentido opuesto al de la política exterior de un gobierno en Inglaterra".[38] La guerra contra Satán era demasiado importante como para dejarla a criterio del rey. Y si los súbditos podían decidir cuándo era necesario luchar "para beneficio del Estado y la Iglesia", también podrían decidir cuándo era innecesario o ilegal. Para los santos, todo esto no podía depender sino de Dios; ésta fue la lógica conclusión de su argumento, que no apareció, explícitamente, en ningún lugar hasta 1640. No necesitaban al rey, les dijo Ashe a los comandantes de Londres: "Si al Señor le place hacer sonar el tambor; si al Señor le place pedirles que se armen y vayan al extranjero, su llamado es suficiente".[39]

Los puritanos nunca insistieron, como los católicos, en que la guerra era esencialmente un asunto secular, una cuestión de la naturaleza caída, una respuesta limitada, a corto plazo, a una violación específica de la ley y el orden. Bernard proporcionó, con su cautela habitual, una larga lista de

---

numeración). Véase la discusión de estos sermones en Christopher Hill, *Puritanism and Revolution*, Londres, 1958, pp. 240 y ss.

37 Thomas Scott, *Vox Regis*, s/l, 1623, p. 14. De Scott, véanse también *Votivae Angliae: or, The Desires and Wishes of England to Persuade His Majesty to Draw His Sword*, Utrecht, 1624, y *The Belgick Soldier* [...] *or, War Was a Blessing*, s/l, 1624. El anterior tratado antiespañol de Scott, *Vox Populi*, s/l, 1620, fue aprobado, según sir Simonds D'Ewes "por todos los hombres de juicio que estaban lealmente afectados a la verdad del Evangelio", *Autobiography*, ed. de J. O. Halliwell, Londres, 1845, I, pp. 158-159.

38 Godfrey Davies, "English political sermons", en *Huntington Library Quarterly* 3, 1939, pp. 1-22. John Everard, que desempeñó un papel de liderazgo en la campaña puritana, todavía apoyó de palabra la prerrogativa real en su sermón *The Arriereban*, *op. cit.*, pp. 30-32.

39 Ashe, *Good Courage*, *op. cit.*, pp. 6-7.

"causas legales", seculares en su mayoría, pero la dedicatoria de su libro era parte de la campana puritana por la intervención militar en el continente: "Las pobres iglesias afligidas gritan pidiendo ayuda [...]. Por lo tanto, [oh Rey,] ponte al frente de las batallas del Señor".[40] Luchar por la gloria de Dios sobre la Tierra, por la difusión del Evangelio, para vengar a Dios de los idólatras; todas estas eran razones legítimas para la guerra a la que se instaba en los sermones puritanos.[41] Señalaban el camino hacia una guerra de una naturaleza enteramente diferente de cualquiera de las contempladas por Suárez y los teóricos de la guerra justa. Apuntaban a la cruzada, una lucha contra enemigos externos tan continua e implacable como la guerra de los santos contra el pecado. Suárez sólo hubiera permitido guerras cuyos propósitos fueran limitados; por ende, también lo sería su duración: la guerra justa tenía un claro punto final; terminaría tan pronto como se repeliera la agresión y se restaurara el *status quo* previo a la guerra. Pero las "batallas del Señor" seguían indefinidamente, en tanto Satán sobreviviera y encontrara aliados entre los hombres.

Una vez que se estuviera librando una guerra de este tipo, era muy posible que las distinciones casuísticas respecto de los medios se dejaran a un lado. Es verdad que no quedaban muchas distinciones por hacerse, una vez que Suárez hubo aplicado su mente lógica al problema de los medios y los fines: "si el fin es permisible –escribió– también son permisibles los medios necesarios para alcanzar ese fin; y por lo tanto, en todo el transcurso [...] de la guerra casi nada de lo que se haga contra el enemigo implica injusticia, excepto matar inocentes".[42] Pero el puritano Bernard fue más allá y llegó a sugerir la pesadilla de la guerra total. "En una guerra justa y necesaria, los conquistados están en manos de los conquistadores [...]. Ese Estado no puede debilitarse sino en [sus] súbditos, que no tienen sus manos en la guerra, pero sí su corazón y sus contribuciones."[43] La concepción de Bernard refleja claramente la "revolución militar" que se había producido con el surgimiento de los estados modernos y las Iglesias reformadas.

Los casuistas puritanos examinaron el problema de los medios y los fines y parecen haber adoptado alguna versión religiosa de la doctrina de la razón de Estado. Aquí tenían para elegir entre las autoridades católicas, pues la postura no es tan moderna como lo sugiere su identificación

40 Bernard, *Bible-Battles*, *op. cit.*, dedicatoria a Carlos I.

41 *Ibid.*, pp. 38 y ss.; Sutton, *Good Fight*, *op. cit.*, p. 19; Adams, *Soldier's Honor*, *op. cit.*, p. 20.

42 Suárez, *Selections*, *op. cit.*, p. 840; véanse también las salvedades en p. 845.

43 Bernard, *Bible-Battles*, *op. cit.*, p. 71.

con Maquiavelo.[44] Sin embargo, los escritores puritanos fueron más allá de la postura católica habitual y enfatizaron los privilegios extralegales de los santos. El voluntarismo calvinista proporcionó una fundamentación teológica para su posición. William Perkins repitió, por lo tanto, el argumento radical de John Knox, aunque distaba de compartir el radicalismo temperamental del líder de los exiliados marianos en Ginebra. "Dios es un Dios absoluto– escribió– y está, por lo tanto, por encima de la ley; puede ordenar, en consecuencia, aquello que la ley prohíbe." La estratagema de Josué en la batalla por Ai, la negación que hace Abraham de su esposa ante el faraón, la mentira de Rahab a los mensajeros del rey: todo esto puede justificarse por el mandato de Dios. Rahab escondió a los espías, argumenta Perkins, "no por traición, sino por fe".[45] Los hombres pueden actuar, a veces, como instrumentos de Dios de maneras que tienen toda la apariencia de ser injustas. Sin embargo, lo más importante de esta postura puritana no era la extensión de estos privilegios especiales. Incluso Alexander Leighton se mostró algo cauteloso en este sentido, aunque le otorgó considerable flexibilidad al espía santo: "puede ocultar la verdad, o parte de la verdad, cambiar su vestimenta, mostrar la intención de hacer algo que no piensa hacer. En todo esto, debe tener cuidado de que [sus mentiras] no se refieran a temas de religión".[46] El punto crucial en el argumento puritano era que la estratagema y la evasión estaban disponibles para todos los hombres por igual. La razón de Estado, en cambio, siempre había implicado una "moralidad del gobernante", es decir, sólo había justificado los delitos de los estadistas. Y la razón de la Iglesia era igualmente restrictiva; ambas, de hecho, habían alentado un doble estándar: política y flexibilidad moral para los gobernantes, obediencia y moralidad convencional para los súbditos. Los casuistas puritanos más importantes no hicieron tal distinción.[47] El ejercicio de la prudencia, la prosecución de una política en contra de un Satán político, quedaban abiertos a los instrumentos de Dios, cualesquiera fuesen su estatus social o político. El rey, en resumen, no estaría solo, ni al declarar la guerra ni al conducirla. Si bien había logrado superar al caballero independiente, tenía,

44 Véase R. H. Bainton, "The immoralities of the Patriarchs according to the Exegesis of the Late Middle Ages and the Reformation", en *Harvard Theological Review* 23, 1930, pp. 39-49.

45 Williams Perkins, *Works*, Londres, 1616, III, pp. 165, 171; véase la discusión en Mosse, *Holy Pretense*, *op. cit.*, pp. 49 y ss.

46 Leighton, *Looking-Glass*, *op. cit.*, pp. 133 y ss. Compárese con Bernard, *Bible-Battles*, *op. cit.*, pp. 197-198.

47 Mosse, *Holy Pretense*, *op. cit.*, pp. 64-65, 87, 123.

en cambio, que enfrentarse, desde entonces, al santo escrupuloso, que estaba en guerra permanente.

V

El desarrollo que hicieron los puritanos de la teoría de la guerra justa implicaba un aumento considerable de participación de los hombres piadosos en la política de la guerra. Era inevitable que los ministros instaran también a la participación en la lucha concreta. Los hombres deben, ciertamente, esforzarse para lograr la paz, escribió Alexander Leighton. "Pero debemos comprender con quién vivimos en este mundo, con hombres de discordia, hombres sanguinarios que tienen corazones de dragón y cabezas de serpiente." Les compete a los santos "trabajar con una mano y sujetar la espada con la otra".[48] Si la lucha concreta era cualquier cosa menos agradable, los predicadores puritanos no dejaban de insistir, a pesar de todo, en que el entrenamiento era una disciplina piadosa y el nuevo ejército, un orden sumamente encomiable. Sin revivir el antiguo entusiasmo feudal por el combate, trabajaron para mejorar "el honor del soldado" y para crear una versión nueva, protestante, de la "dignidad de la caballería".

La organización del nuevo ejército –a diferencia de "la colección feudal de individuos belicosos"– tenía un atractivo especial para la mente puritana: era un orden basado en el mandato y exigía una estricta disciplina; se asemejaba al orden que un Dios soberano había establecido en su Iglesia. "El pueblo de Dios [...] es bello –escribió Richard Sibbes– porque el orden es bello. Ahora es algo ordenado ver a muchos que se someten todos juntos al ordenamiento de Dios [...]. Un ejército es algo bello por el orden y las filas bien organizadas que lo conforman. En este sentido, la iglesia es bella."[49] Los protestantes se esforzaron por introducir la disciplina de las iglesias reformadas directamente en el ejército; esto serviría para reforzar un sistema que ya era análogo en sus propósitos y su génesis, pues la disciplina calvinista y los nuevos reglamentos del ejército eran respuestas al desorden y a la riña respectivamente. Es conocido el pedido de Cromwell a Richard Baxter de que organizara la caballería de East Anglia como una iglesia. El ejército pactado de Escocia logró, de hecho, una organización así, por lo menos, en los papeles. El primer artículo de la *Military Discipline* escocesa declaraba "que en cada regimiento [...] debe haber una junta eclesiástica suprema o de antigüedad, formada por el ministro [...] del

48 Leighton, *Looking-Glass*, *op. cit.*, pp. 7-9.
49 Sibbes, *Works*, *op. cit.*, II, p. 232.

regimiento y ancianos que deberán ser elegidos". La *Discipline* del ejército sueco, de amplia difusión en Inglaterra en la década de 1630, tenía una forma similar.[50]

Su preocupación por la "disciplina piadosa" llevó a los ministros puritanos a favorecer al voluntario por sobre el soldado reclutado por la fuerza. Pensaban que la disciplina de un ejército era evidencia de la piedad de sus miembros; inversamente, un ejército piadoso nunca podría ser "reclutado [entre] la chusma, los desechos, los despojos del pueblo". Las víctimas perennes de la prensa también eran objeto de los ataques puritanos: vagos y vagabundos, desempleados y pobres sin trabajo, es decir, hombres que no estaban sujetos a la disciplina en la vida civil. La guerra era una "acción seria"; sería inevitable, por lo tanto, que tales "instrumentos pecaminosos" fracasaran en el cumplimiento de sus propósitos. Tampoco serían buenos soldados; serían reacios en el mejor de los casos, desafortunados, arrastrados a la batalla sin entrenamiento ni preparación religiosa. Como alternativa a tales hombres, los ministros puritanos instaban a ciudadanos prósperos (y presumiblemente piadosos) a enlistarse en las compañías de voluntarios que se ejercitaban y se entrenaban en el uso de las armas en muchas ciudades de Inglaterra. "La aflicción de nuestros hermanos en el extranjero –dijo John Davenport ante los miembros de la compañía de artillería de Londres– debería movernos a usar todos los medios por los cuales estemos facultados a ayudarlos."[51] Habría que volver a convertir la profesión de soldado en una ocupación para caballeros, así como una vocación para santos. Unos años antes de que Cromwell reclutara sus regimientos de East Anglia entre "hombres de espíritu", ya circulaba la idea de un ejército diferente de la banda feudal y la horda reclutada por la fuerza. Una vez más, los ministros estaban atacando formas tradicionales de lealtad y organización y estaban recomendando, en su lugar, una disciplina moderna basada en el compromiso ideológico.

La instrucción militar era el ejercicio de los soldados santos. Un ministro pragmático sugirió su importancia secular: ya no era el número ni la fuerza lo que ganaba las batallas, sino el "orden experimentado".[52] Se reve-

50 *Articles of Military Discipline*, Edimburgo, 1639, p. 3, y *The Swedish Discipline*, *op. cit.*, segunda parte.

51 John Davenport, *A Royal Edict for Military Exercises*, Londres, 1629, pp. 14, 16; Thomas Palmer, *Bristol's Military Garden*, Londres, 1635, pp. 20-21. *Royal Edict* de Davenport, *Soldier's Honor* de Adams, *The Train Soldier* de Leech, *Dignity of Chivalry* de Gouge, *Good Fight* de Sutton y *Good Courage* de Ashe fueron predicados ante la Honorable Compañía de Artillería de Londres.

52 Palmer, *Military Garden*, *op. cit.*, pp. 26-27.

laba aquí una profunda comprensión de los cambios producidos en la naturaleza de la guerra. En general, sin embargo, los ministros puritanos no se refirieron tanto a la utilidad militar como al valor espiritual de las nuevas formas de marcha e instrucción. En un escrito para los oficiales del ejército holandés, el filósofo neoestoico Lipsius había sugerido que la instrucción podría ser un medio para inculcarle virtudes estoicas al soldado.[53] De manera semejante, los puritanos encontraron que la instrucción militar era un elemento útil para el desarrollo de la piedad y un ejercicio provechoso para la guerra interna de los santos contra Satán. Aun cuando no hubiera peligro de guerra externa, escribió John Davenport, la instrucción militar bien podría reemplazar otras formas de recreación: "En cuanto a lo religioso, ya que todos los hombres han de tener formas de recreación, la mejor será la que esté libre de pecado, la que fortalece al hombre [...] abandonad entonces los juegos de cartas y dados, la lascivia, el libertinaje, el coqueteo, el hablar injurioso y el vano discurrir del tiempo, para frecuentar estos ejercicios".[54] Se debía llevar a cabo estos ejercicios aunque su objetivo racional –hacer la guerra– ya no estuviera a la vista. La guerra, que en la Italia renacentista había sido un deporte aristocrático (simbolizado en el torneo), se habría convertido en la Inglaterra puritana en una calistenia para santos (simbolizada en la instrucción). "Es bueno estar haciendo algo, para que, cuando venga Satán [...] os encuentre ocupados honestamente [...]. Los ejercicios de guerra se presentan aquí para recibir el merecido encomio."[55]

El argumento de Lipsius a favor de la nueva instrucción era parte de una tendencia más general dentro del pensamiento neoestoico que, finalmente, produjo –combinado con elementos del antiguo código de caballería– una especie de ideología para el nuevo cuerpo de oficiales de Europa. El estoicismo vuelve a desempeñar, aquí, un papel comparable al del calvinismo en la creación de funcionarios de la realeza a partir de señores feudales y *gentilhommes* renacentistas y, en este caso en particular, en la transformación de la "agonizante hidalguía" en una "casta militar" oficial.[56] En Inglaterra no se produjo una transformación similar, aunque ya hemos señalado con anterioridad otros efectos del puritanismo en la mentalidad de la alta burguesía. En la segunda mitad del siglo XVI (con Inglaterra gobernada por una mujer), el grado de estima por la profesión militar había caído a niveles extremadamente bajos y no creció de manera significativa

53 Roberts, *Military Revolution*, *op. cit.*, p. 7.
54 Davenport, *Royal Edict*, *op. cit.*, p. 18.
55 Adams, *Soldier's Honor*, *op. cit.*, p. 18.
56 Roberts, *Military Revolution*, *op. cit.*, p. 26.

a comienzos del siglo XVII. Sin embargo, el entusiasmo causado por la Guerra de los Treinta Años llevó, de hecho, a un aumento considerable del número de hombres que eligieron las armas como profesión en la década de 1630.[57] Durante el período inmediatamente previo a la Revolución, un grupo de predicadores puritanos, hablando ante las compañías voluntarias de artillería, instaban a los jóvenes caballeros y a los hijos de comerciantes a convertirse en "hombres de guerra". En su explicación del "honor" del soldado –que parecía ser tema de considerable preocupación–, los ministros argumentaron no sólo la legitimidad de la profesión y la hombría y la virtud de los ejercicios, sino también la necesidad religiosa de la guerra en sí misma. Establecieron un marcado contraste entre el "carácter afeminado" del cortesano que baila y corteja y la "nobleza" del soldado que se entrena y se ejercita.[58] Como los sermones puritanos en sesiones del tribunal, éste también era un aspecto de la educación de la alta burguesía y sus correlatos urbanos, un entrenamiento en el deber y en una especie de *civisme* protestante. Así como se instaba al magistrado a estar siempre vigilante contra el pecado, se advertía a los futuros soldados una y otra vez que Inglaterra tenía enemigos que, como el mismo Satán, "conspiraban y se confabulaban a diario". El honor militar, como la religión, "exige que todos estemos listos".

La vehemente seriedad con que los hombres abordaban el entrenamiento en la política y la guerra los diferenciaba de la vieja Inglaterra. Los aislaba especialmente de los nobles, los escritores y los clérigos auspiciados por la corte, entre los cuales sólo se consideraba la guerra como un deporte aris-

57 Se sugiere que hubo un aumento importante en un estudio estadístico, incluido en Robert Merton, "Science, technology and society in Seventeenth Century England", en *Osiris*, IV, parte 2, Brujas, 1938, pp. 372-373, 393, 395. Sobre la caída en el prestigio del soldado, véase Everard, *The Arriereban*, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

58 Adams, *Soldier's Honor*, *op. cit.*, sig. B_2. Un predicador tras otro se presentaron para decirles a los jóvenes que estaban recibiendo instrucción ("no por obligación, sino con buena disposición", Davenport, *Royal Edict*, *op. cit.*, p. 15) en los cuarteles de artillería que la profesión de soldado sería un honor para ellos. No es para nada descabellado sugerir que estos jóvenes marchaban para demostrar que eran caballeros. Samuel Buggs, cuyo público estaba formado "mayormente por comerciantes", les dijo: "habéis ingresado ahora a una de las dos profesiones que son vida y lustre de la verdadera aristocracia", *Midland Soldier*, *op. cit.*, sig. A_3 y p. 35. Adams se refiere a su público como integrado por "caballeros verdaderamente generosos, ciudadanos de Londres, de la sociedad de las armas", *Soldier's Honor*, *op. cit.*, dedicatoria. Es significativo que las compañías de artillería también fueran centros de actividad puritana: respecto de la Honorable Compañía de Artillería de Londres, véase Valerie Pearl, *London and the outbreak of the Puritan Revolution*, Oxford, 1961, pp. 170-173.

tocrático o un tema de política estatal. Y el rey –a pesar de la presión popular que los puritanos eran capaces de generar, aunque no de organizar con eficacia– era un hombre de paz. En un escrito de 1622 acerca de las guerras en Alemania, el ministro anglicano Robert Willan no hacía ningún esfuerzo por distinguir a un bando del otro; demostraba muy poco sentido de militancia protestante: "Han encontrado [...] días de canícula [...]. Es tal la furia y la ira de uno contra el otro, que los vapores y el humo que despiden anuncian el fuego de la conflagración, listo [...] para consumirlos a todos". "¡Ay!, religión cristiana [...], de tu nombre reverendo [se hace] la máscara de la guerra."[59] En 1625 la traducción de *The Free School of War*, de Paoli Sarpi, publicada con el sello del rey, les proporcionó a los ingleses una visión igualmente alejada, pero mucho más desenfadada de la guerra. Sarpi defendía a un grupo de nobles italianos que habían luchado en Holanda contra el ejército español y a quienes, en consecuencia, un sacerdote católico les había negado los sacramentos. Es evidente que la negativa implicaba que la guerra tenía algún significado religioso. Sarpi no estaba de acuerdo con esto, pero distaba mucho de adoptar una posición protestante. "La única y verdadera causa –insistía– por la cual estos caballeros sirvieron bajo el Estado de Holanda fue una mera intención de aprender el arte de la guerra [...] sin tener [...] consideración por la doctrina y las religiones profesadas en estos países."[60] Se puede suponer que el rey aprobaba esta concepción de la prerrogativa aristocrática –convertir la conmoción religiosa de Europa en una "escuela gratuita de guerra"–, pero era totalmente extraña a la piadosa severidad de los puritanos. Hay un profundo contraste entre la defensa de la "escuela gratuita" de Sarpi y la plegaria de Alexander Leighton publicada un año antes: "que nuestros campamentos sean campamentos sagrados, y nuestras guerras, consagradas al Señor".[61]

La nueva guerra había sido iniciada bajo el patrocinio de la antigua Roma: instrucción romana, disciplina romana, táctica romana; los escritores renacentistas las elogiaban a todas con idéntico entusiasmo. Se menospreciaba, empero, el valor marcial de los cristianos; hasta los turcos –se decía– eran mejores soldados, aunque nunca tuvieran campamentos sagra-

59 Robert Willan, *Conspiracy Against Kings, Heaven's Scorn*, Londres, 1622, pp. 2, 11-12. Willan pregunta aquí por qué hay tanta contienda en el mundo, pero se aparta de cualquier respuesta radical. "La pregunta es difícil y, llevada a extremos, puede resultar extraña." Llevará a los hombres a convertirse en maniqueos, es decir, a enfatizar (como lo hicieron muchos puritanos) el poder de Satán; p. 14.

60 Paoli Sarpi, *The Free School of War*, trad. de W. B., Londres, 1625, sig. F_3, reverso.

61 Leighton, *Looking Glass*, *op. cit.*, p. 31.

dos ni guerras consagradas. Para Maquiavelo, era la misma religión cristiana la que fallaba, ya que instruía a los hombres en las virtudes pacifistas.[62] Los escritores puritanos lo negaban enérgicamente –poco sabían de tales virtudes–, y es probable que tuvieran razón. "¿Quién puede dudar de que vayan a aventurar su vida en el campo de batalla, por la religión y una justa causa –preguntó uno de los ministros– quienes, voluntariamente, entregan sus cuerpos para que sean quemados por su fe y su profesión?"[63] La cristiandad podría producir una disciplina y un coraje propios. El piadoso guerrero protestante –fortalecido por los sermones de su capellán, entusiasmado por las reuniones masivas de oración, cantando himnos mientras entraba cabalgando en la lucha– no estaba muy distante del cruzado fanático. Éste era un héroe cristiano que Maquiavelo nunca había imaginado.

VI

En las páginas precedentes, hemos presentado a los puritanos como hombres mucho más combativos, incluso más militantes de lo que eran en realidad. No existe otra manera de explicar la revolución, excepto acentuando estos elementos –que se hicieron más evidentes una vez que el conflicto se hubo desatado– en su contexto histórico. Si el conflicto no se hubiera iniciado, los santos podrían haber seguido adelante en la prosecución de su guerra espiritual, y el historiador no lo hubiera considerado nada más que una versión especialmente intensa de la antigua lucha cristiana contra el antiguo Adán. Pero la retórica militar que enfrentó a los santos con los hombres mundanos, el interés de los predicadores en el orden y la instrucción del ejército, la erosión de las nociones tradicionales acerca de la guerra justa (limitada), todos estos factores hicieron posible una guerra real que, en otras circunstancias, se podría haber evitado. Y también contribuyeron, cuando la guerra se desató, a transformar una guerra de resistencia en una revolución.

Éste fue el efecto del puritanismo: les presentó la revolución como algo posible a las mentes de los ingleses del siglo XVII. Preparó a los ingleses para que pensaran en la guerra con Satán y sus aliados como una extensión y un duplicado de sus conflictos espirituales internos, como una guerra difícil y continua que requería actividad metódica y organizada, ejercicios

62 Maquiavelo, *The Discourses*, libro II, cap. II.

63 Bernard, *Bible-Battles*, *op. cit.*, pp. 79-80. Leighton le responde a Maquiavelo en un tono similar, *Looking Glass*, *op. cit.*, pp. 25-28.

militares y disciplina. Estas ideas eran los temas subyacentes de la nueva política; la guerra permanente era el mito central del radicalismo puritano. Los predicadores presentaron la guerra como una expresión particularmente vívida y significativa del desorden de la época. La confusión moral y la presión social se convirtieron en enemigos sistemáticos; ésta es, en cierto sentido, la "historia secreta" de la Revolución inglesa. Tras la ejecución del rey, un ministro puritano describió sobrecogido lo inesperado del suceso: "Los actos de Dios en un día como éste –escribió John Owen– no se adecuan a las expectativas de los hombres".[64] Su apreciación es correcta y es difícil exagerar su veracidad. Los predicadores prerrevolucionarios que instaban a los soldados no profesionales del cuartel de artillería de Londres a luchar contra Satán y por la gloria de Cristo no tenían una visión anticipada del ejército de Cromwell. No obstante, Inglaterra no dejaba de estar preparada para el Nuevo Ejército Modelo; es posible que, de alguna manera recóndita, los hombres lo hayan estado esperando; después de todo, los ministros los habían estado llamando a sus filas durante tantos años. Uno de esos ministros sugirió que esta larga preparación era un ejemplo de la astucia de Dios: "Dios puede actuar sobre los corazones de los hombres [...] la acción se realizará aunque ellos no lo crean así".[65]

Sin embargo, lo que, finalmente, transformó a los hombres en revolucionarios no fue sólo esta preparación secreta, sino un sentimiento cada vez más firme de que los santos conocían, de hecho, los designios de Dios; un fortalecimiento más abierto y directo de su orgullo y su combatividad. Este nuevo estado de ánimo, cargado de agresividad y autoconfianza, caló en los ministros puritanos y los caballeros sólo cuando la idea de la guerra se insertó en un sistema relativamente específico de referencia y profecía históricas. A partir de cierto momento previo a 1640, un grupo de escritores que incluía a Joseph Mead, de la Universidad de Cambridge, comenzaron el trabajo de integrar la guerra espiritual de los predicadores con la historia apocalíptica de Daniel y las Revelaciones.[66] Estos hombres veían las guerras religiosas en el continente y, luego, la lucha contra el rey inglés como partes de la antigua guerra entre Satán y los elegidos, que había comenzado con la lucha entre judíos y filisteos y se prolongaría hasta el Armagedón. Este enfoque previo a la revolución marcó una ruptura impor-

64 John Owen, *The Advantage of the Kingdom of Christ in the Sinking of the Kingdoms of the World*, Londres, 1651, p. 22.

65 William Hussey, *The Magistrate's Charge for the People's Safety*, Londres, 1647, p. 23.

66 Véase el excelente tratamiento del pensamiento milenarista en E. L. Tuveson, *Millenium and utopia: A study in the background of the idea of progress*, Berkeley, 1949; acerca de Mead, véanse pp. 76 y ss.

tante con la retórica militar de Calvino y los exiliados marianos, que habían descrito el conflicto en términos atemporales como un rasgo necesario de la vida cristiana, quizá más violento en tiempos de reforma, pero continuo e inexorable en esencia. Las victorias que se pudieran obtener eran victorias mínimas, logradas con la más encarnizada de las voluntades, mantenidas con la más severa de las disciplinas y aun así transitorias. Probablemente, puede ubicarse el cambio a una teoría más optimista e histórica de la guerra cristiana con la aparición en 1627 de la obra *Clavis Apocalyptica* de Mead.

Este libro, extenso y especializado, fue traducido en 1643 por orden del Parlamento, con el agregado de un "compendio" de historia universal al final, para entusiastas menos educados. Se convirtió así en la autoridad principal para los escritores apocalípticos del período revolucionario, aunque Mead hubiera estado lejos de aprobar las conclusiones extravagantes que algunos de ellos, inmersos en el entusiasmo de la revolución, extrajeron de su obra. La mayoría aceptó su interpretación del milenio como un auténtico reino terrenal (Mead nunca dijo, empero, que Cristo iba a gobernar en ese reino de manera personal), que iba a llegar una vez que se derramara la última copa y la bestia sufriera la derrota final. Los escritores protestantes anteriores habían asociado el milenio con los primeros mil años de la Iglesia, es decir, con un tiempo ya pasado. Puede pensarse que Mead, al revertir esta postura, cumplió con uno de los prerrequisitos intelectuales de la revolución: puso la actividad puritana dentro de un contexto histórico universal.[67] La cita siguiente puede poner de manifiesto su efecto sobre la expresión del sentimiento patriótico y religioso. Mead interpreta un oscuro fragmento de *Revelaciones 16*: "la tercera copa sobre los ríos y las fuentes del mundo de la bestia":[68]

> Los ríos y las fuentes […] son los ministros y los defensores de la jurisdicción anticristiana, ya sea eclesiásticos, como los jesuitas y otros sacer-

67 Pero compárese con el anterior tratado de Thomas Brightman, *A Revelation of the Apocalypse* (Amsterdam, 1611), en el cual se dejó atrás la concepción pesimista más antigua y se anticipó la posición de Mead con su desarrollo pleno de lo histórico. La concepción apocalíptica de Brightman señala una especie de imperialismo protestante: "Una vez obtenida la victoria [sobre el papa], las almas se reúnen alrededor de la presa y se colman con sus despojos […]. Toda la nación papista previa estará sujeta, luego, a la Iglesia reformada. Cada país que se nutra de la verdad pura tendrá alguna parte en las regiones, y las entregadas antes a la superstición estarán sujetas a ellas", p. 643.

68 Joseph Mead, *The Key to the Revelations*, trad. de Richard More, Londres, 1643, p. 115 (segunda numeración).

dotes emisarios, o incluso seculares y laicos como los campeones españoles [...] Lo concerniente a los emisarios eclesiásticos [...] creo que se llevó a cabo cuando en nuestra Inglaterra, durante el reinado de Isabel de famosa memoria [...] esos sangrientos personeros de la autoridad de la bestia fueron [...] castigados con la muerte [...]. Y no sólo ellos, sino los campeones españoles de la causa de la bestia, a quienes había que temer mucho más que a quienes [...] sedientos de sangre, bebieron sangre a grandes tragos, especialmente en aquel levantamiento memorable del año 1588.

Thomas Twisse, portavoz de la Asamblea de Clérigos, que escribió el prefacio a la traducción del libro de Mead, le atribuyó el haber hecho posible una descripción histórica completa del "martirio de los santos de Dios [...] por la espada de la guerra, primero en los Países Bajos, luego en Francia, después en Bohemia, más adelante, en Alemania [...] y, ahora, entre nosotros [...]; y todo eso por la generación anticristiana".

Parecería que ideas como ésta circulaban entre los puritanos en los años inmediatamente previos a la revolución. Sin embargo, cuando, en realidad, se comenzó a luchar, las primeras defensas públicas de la posición parlamentaria fueron escritas en términos de la teoría de la guerra justa. Algunos ministros, como Herbert Palmer (que luego invocó las historias apocalípticas), argumentaban que los soldados de Essex luchaban sólo contra los "malignos" que rodeaban el trono y no contra el rey, "tomaban las armas en defensa del reino" y no "contra la persona del rey".[69] Se negaban a identificar a los realistas –mucho menos al propio Carlos– con el anticristo y la bestia. Desplegaban, nuevamente, la antigua teoría hugonota de la magistratura, pero limitaban el uso de la idea de modo tan cuidadoso como lo habían hecho los hugonotes. "El poder de la espada, por la ley de Dios, no es propio y peculiar sólo del rey –escribió Samuel Rutherford– sino que le fue dado por Dios a los jueces inferiores." Fue todavía más allá y cuestionó esa obediencia a los reyes, que Richard Bernard todavía había defendido en 1629: el pueblo debía prestar menos atención "a la autoridad de un rey" y, en cambio, debía investigar por su cuenta "las causas de la guerra", pues obedecer al rey en contra de Dios sería idolatría.[70] No obstante, la lucha era sólo defensiva y no podía, insistía Pal-

69 [Herbert Palmer] *Scripture and Reason Pleaded for Defensive Arms*, Londres, 1643, pp. 25 y ss. Véanse también Samuel Rutherford, *Lex Rex, or the Law and the Prince*, Londres, 1644, reimpr. Edimburgo, 1843, p. 139, y la discusión en Bainton, "Congregationalism", *op. cit.*, pp. 5-8.

70 Rutherford, *Lex Rex*, *op. cit.*, pp. 184-187.

mer, "extenderse a la imposición de un cambio de gobierno".[71] Éstas eran las nociones comunes entre los abogados parlamentarios; pero, incluso en el primer año de lucha, estaban complementadas y modificadas por las especulaciones más audaces de clérigos entusiastas. El ministro presbiteriano Francis Cheynell, por ejemplo, manifestó ante la Cámara de los Comunes, en 1643, que: "cuando los reyes de la Tierra le han dado sus poderes a la bestia, estos soldados de elección [es decir, los elegidos] serán lo necesariamente fieles al rey de reyes como para oponerse a la bestia, aunque esté armada con el poder real". Cheynell enfatizó luego la importancia de rescatar al rey de la bestia y de volver a establecer el poder sobre su "persona real", pero había mayor énfasis de su oratoria en la guerra que en el rescate.[72]

Los argumentos basados en la teoría de la guerra defensiva –ofrecidos a la ligera– no describían la lucha con el rey como la veían los puritanos más radicales. Las antiguas descripciones de la guerra entre santos y hombres mundanos, del ataque de Satán y de la actividad metódica de los batallones piadosos, reaparecieron al poco tiempo; en parte, como propaganda bélica; en parte, producidas por el puro ímpetu y entusiasmo de la lucha misma. Es necesario decir, sin embargo, que entre los cristianos se habían librado guerras durante muchos siglos sin un apoyo retórico semejante. A lo largo de la Edad Media, escribe una historiadora, "ni siquiera quienes elaboraban sus comentarios al calor de la pasión política habían identificado nunca a sus enemigos con el anticristo".[73] Una identificación tal no es necesaria para una guerra civil, lo es sólo para una revolución. Los santos habían sido preparados precisamente para esto y, desde los comienzos de la década de 1640, una vez superado el primer *shock* de librar una batalla, lo que hicieron fue precisamente una revolución. Lo inesperado y súbito de la victoria hablaba de una oportunidad provista por Dios. Y la tensa disponibilidad del espíritu puritano estaba modelado para una ocasión como ésta: "Cuando nos da una oportunidad, ése es el momento; cuando el hierro está caliente, golpead".[74] En un momento como ése, se convocaba a todos los hombres a la acción; había grandes tareas por hacer, enemigos por vencer. El mundo se dividió rápidamente entre quienes se presentaron y quienes no lo hicieron. "Todas las personas son maldecidas o bendeci-

71 [Palmer] *Scripture and Reason Pleaded*, *op. cit.*, p. 58 (paginación irregular).
72 Francis Cheynell, *Sion's Momento and God's Alarum*, Londres, 1643, p. 10.
73 Beryl Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, p. 225; citado en Tuveson, *Millenium*, *op. cit.*, p. 18. Joaquín de Fiore y Savonarola son excepciones a esta regla general.
74 John Cotton, citado en Mosse, *The Holy Pretense*, *op. cit.*, p. 125.

das, según aporten su fuerza y presten su mejor asistencia al pueblo del Señor contra sus enemigos."[75] Era, les dijo Thomas Goodwin a los Comunes en 1642, "una oportunidad como en los últimos cien años [...] no se ha presentado igual". Era una chance que Dios les ofrecía de reconstruir el templo "y si no queréis hacerlo –dijo el predicador, dirigiéndose a los parlamentarios con tono ominoso– Dios lo hará sin vosotros". En los sermones de Goodwin aparecían recurrentemente imágenes de violencia y lucha; eran los concomitantes inevitables de la reforma. "Purgad y reformad el templo –insistía– aunque perdáis la vida en ello". "Estoy seguro –repetía John Arrowsmith– de que nunca soñasteis que sería fácil reformar una Iglesia y un Estado."[76]

Stephen Marshall, el más grande de los predicadores parlamentarios, describió la transición de la guerra justa a la revolución en un sermón ante ambas cámaras, en 1644. Dijo, volviéndose abruptamente a los soldados presentes: "Id ahora y librad las batallas del Señor [...], pues ahora no temeré llamarlas así [...], aunque de hecho, nada parecía claro al principio, sino que estabais obligados a tomar las armas en defensa de vuestras libertades [...] toda la cristiandad [...] ve ahora que la cuestión en Inglaterra es si Dios o el anticristo será señor o será rey".[77] Un año después, Thomas Coleman fue aun más directo: "las armas de la guerra de los santos –proclamó ante la Cámara de los Comunes– son tanto ofensivas como defensivas". Los miembros debían esperar que "la milicia del infierno y las bandas entrenadas de Satán" estuvieran armadas contra ellos.[78] Era Satán, de hecho, y no los santos, sugería el predicador Henry Wilkinson, quien estaba a la defensiva: las cohortes del demonio debían "ser obligadas a tomar una posición de guerra –escribió– ya que el interés [del Parlamento] está claramente contra la bestia apocalíptica y todos sus cómplices".[79]

Una postura tal convertía la lucha contra el rey en algo deliberado y total; implicaba todo un conjunto de significados que no solían estar incluidos

75 Stephen Marshall, *Meroz Cursed*, Londres, 1641, p. 9.

76 Thomas Goodwin, *Zerubbabel's Encouragement to Finish the Temple*, Londres, 1642, pp. 51, 58; John Arrowsmith, *The Covenant-Avenging Sword Brandished*, Londres, 1643, p. 14.

77 Marshall, *A Sacred Panegyric*, Londres, 1644, p. 21.

78 Thomas Coleman, *Hopes Deferred and Dashed*, Londres, 1645, p. 12; este sermón causó considerable conmoción en la Cámara; "contenía tanto de novedoso [...] y caló tan plenamente en las mentes de muchos". Véase Francis Woodcock, *Lex Talionis: or, God Paying Every Man in his Coin*, Londres, 1646, sig. A_4, prefacio.

79 Wilkinson, *Babylon's Ruin, Jeusalem's Rising*, Londres, 1643, sig. A_3, epístola.

en el término guerra civil. Exigía que los mismos soldados que luchaban contra la bestia apocalíptica fueran santos o, por lo menos, les permitía simular que eran santos. La guerra y la reforma entrelazadas llegaban hasta todas las áreas de la Iglesia y el Estado donde la bestia pudiera estar acechando. A veces, la lucha puritana se libraba, como la guerra común, en el campo de batalla; a veces se libraba en lo político y se buscaba a los enemigos en casa. "Buscad, buscad muy de cerca para encontrar ese [mal] que podría quedar, buscad en cada rincón de la ley [...] buscad con velas, haced una búsqueda cuidadosa."[80] Había que buscar tanto a los hombres malvados como las leyes malvadas hasta encontrarlos; la guerra contra Satán tomó aquí forma de purga. Se la justificaba mediante referencias piadosas a la matanza de los adoradores del becerro de oro por Moisés (Éxodo 32: 27), como, por ejemplo, en un importante sermón de Samuel Faircloth en 1641. "La política divina y el remedio celestial para recuperar una comunidad e Iglesia [...] en peligro –decía Faircloth– es que quienes tienen autoridad bajo Dios eliminen y extirpen todas las cosas condenadas que podrían perturbarlas". Incluso Moisés había sido "hombre de sangre", declaraba William Bridge; el suyo era un ejemplo para seguir.[81] ¿Quiénes eran los "perturbadores" de comunidad e Iglesia? Puede recordarse la lista que había sugerido Gouge en 1627: los infieles, los idólatras, los herejes, los mundanos, toda clase de perseguidores, "*sí, y los falsos hermanos*". Cuando la tensión del campo de batalla era llevada a la política doméstica, el número de "falsos hermanos" aumentaba casi automáticamente. A los hombres ya no les era posible ser neutrales o simplemente simpatizar o negociar y quedarse tranquilos. La cosmovisión militar obligaba a una continua reorganización de las filas y a la exclusión de soldados considerados desleales o impíos o no plenamente comprometidos. Esto no era más que una extensión de la eterna "vigilancia" que ejercían los santos, pero convirtió la política en un asunto de muerte. Cualquier cosa menos, habrían argumentado los santos, no sería seria; cualquier cosa menos no se habría correspondido con su exaltada determinación y su apocalíptico sentido de oportunidad. Así como la lujuria satánica era superada en sus guerras interiores, como dijo uno de ellos, en la revolución, "la ramera de Babilonia será destruida con fuego y espada".[82]

80 Thomas Case, *Two Sermons Lately Preached*, Londres, 1642, I, p. 16.
81 Faircloth, *The Troublers Troubled*, Londres, 1641, p. 24; Bridge, *A Sermon Preached Before the House of Commons*, Londres, 1643, p. 18.
82 Citado en William Lamont, *Marginal Prynne: 1600-1669*, Londres, 1963, p. 61. Hasta Prynne, a pesar de ser un abogado estrecho de miras, fue arrebatado por el

VII

Las concepciones puritanas del apocalipsis, empero, no eran tan apocalípticas. La obra de Mead les había permitido a los santos relacionar su comunidad santa con el milenio prometido, pero la mayoría aún veía el logro de ese milenio como un trabajo duro, doloroso e inevitable. Los profetas del quiliasmo podrían proclamar la inminencia de la gloria y esperar con entusiasmo los grandes cambios en la naturaleza que anunciarían el reino de Dios. Un hombre como Stephen Marshall, empero, que compartía el entusiasmo de Mead y seguía muy de cerca su sistema, exhortó a los santos a considerar el trabajo de Cristo como propio: "*Tú* tienes parte en cada salvación". La tarea de los santos tampoco era –como insistían algunos quiliastas– la mera conquista y destrucción de todas las instituciones políticas y religiosas existentes. La nueva Jerusalén debía ser construida; sólo podía ser producto de la reforma y la reconstrucción. Y hasta en la nueva Jerusalén sería necesaria la disciplina, y los magistrados piadosos deberían mantenerse tan vigilantes como siempre.[83]

El clérigo independiente John Owen expresó con suma claridad esta concepción de la revolución. En una serie de sermones notables pronunciados en los años posteriores a la ejecución del rey, Owen desarrolló una interpretación de Daniel y de la Revelación que traduce el apocalipsis místico a términos políticos prácticos, así como Mead lo había traducido a términos históricos mundanos. "Todas las naciones, cualesquiera sean –escribió Owen en 1652– que en el Estado y Gobierno presentes hayan entregado su poder al dragón [...] serán sacudidas, destruidas [...] y eliminados sus antiguos cimientos [...]. Todas esas guerras [...] en las cuales los santos tendrán un papel prominente, serán por este motivo". El resultado de las guerras sería "que los poderes civiles del mundo, después de terribles temblores y destrucción, pasarán a un útil sometimiento al servicio del interés, el poder y el reinado de Jesucristo". Owen omitió decir qué forma de gobierno tomaría este "sometimiento"; se conformó con describir la plenitud de la paz, la pureza y la belleza de las ordenaciones, las multitudes de conversos que prometía la nueva sociedad. "Hay obras grandiosas y poderosas que están en marcha en esta nación –dijo ante el Parlamento *Rump*– se castiga a los tiranos; se destrozan las mandíbulas de los opresores; los perseguidores sangrientos y vengativos son desilu-

entusiasmo milenario de comienzos de la década de 1640, y ese entusiasmo, según Lamont, lo convirtió en "radical" por un breve lapso, pp. 59-64.

83 Marshall, *The Song of Moses [...] and the Song of the Lamb*, Londres, 1643, p. 21; véase la discusión en Tuveson, *Millenium*, *op. cit.*, pp. 87-90.

sionados; esperamos que se instalen gobernantes justos, que gobiernen en el temor del Señor."[84]

Escritores puritanos, como Owen y Marshall, seriamente preocupados por la lucha real, interminable y mundana –"*Satán nunca se convierte al cristianismo*"– tendieron a rechazar las concepciones más radicales y místicas del apocalipsis. La guerra política y la reconstrucción eran de naturaleza diferente de la espera mística de Cristo tanto como de los esfuerzos de los hombres de la Quinta Monarquía por preparar el camino de su regreso con una orgía de destrucción.[85] A pesar de su entusiasmo renovado, los calvinistas posteriores todavía describían algo que podría llamarse, a diferencia del sueño de los quiliastas, un programa mínimo; no habían permanecido incólumes al pesimismo terrenal de su maestro: "Soñar con establecer un reino de Cristo exterior, glorioso y visible, sobre el cual él hubiera de gobernar [...] ya sea en Alemania o en Inglaterra, no es más que una presunción sin fundamentos".[86] Owen rechazaba la idea de una venida personal de Cristo al suelo inglés. Eran los hombres quienes debían lograr, con su esfuerzo y su lucha, lo que pudiera lograrse en "esta tierra insignificante". Esto implicaba organización, cálculo, esfuerzo sistemático; la disciplina de la guerra se trasladaría al trabajo de reconstruir la sociedad. Esto era lo que diferenciaba, sobre todo, al revolucionario puritano del quiliasta.

Desde el acto inicial de desobediencia política hasta la fundación de la comunidad santa, el énfasis puritano recayó sobre la vigilancia y el autocontrol. Antes de que los santos fueran a la guerra, escribió uno de los ministros, era necesario "pesar la fuerza del reino [...] en una balanza, hacer una estimación del poder de [los] diversos partidos o divisiones del pueblo y compararlos entre sí, con una exactitud tal que permita determinar cuál es el más fuerte, y cuál, el más débil".[87] El santo era, por lo tanto, un estratega militar, que ejercía un control estricto sobre sus fuerzas, las mantenía preparadas para la batalla y bien entrenadas, a la espera del momento oportuno. "Cuando el hierro está caliente, golpead." Como

84 John Owen, *A Sermon* [...] *Concerning the Kingdom of Christ and the Power of a Civil Magistrate*, Oxford, 1652, p. 15; *Advantage of the Kingdom of Christ*, *op. cit.*, pp. 5, 27 y ss.

85 Véase un ejemplo del celo destructivo de los piadosos en la obra del representante de la Quinta Monarquía, John Canne, *The Time of the End*, Londres, 1657, especialmente pp. 194-200.

86 Owen, *Concerning the Kingdom of Christ*, *op. cit.*, p. 18.

87 John Goodwin, *Anti-Cavalierism or, Truth Pleading as well Necessity as the Lawfulness of this Present War*, Londres, 1642, p. 23.

un general en el ejército, medía sus posibilidades, conocía a su enemigo, tenía poca paciencia para la negociación y la maniobra, no buscaba otra cosa que la victoria. Todo esto, como se ha dicho, era tanto un estado de ánimo como una nueva forma de guerra; ése fue el estado de ánimo que el puritanismo creó e introdujo en la arena política.

Conclusión

I

Prácticamente la totalidad del mundo moderno ha sido leída en clave de calvinismo: la política liberal y la asociación voluntaria; el capitalismo y la disciplina social sobre la que se apoya; la burocracia con sus procedimientos sistemáticos y sus funcionarios supuestamente diligentes y dedicados; finalmente, todas las formas habituales de represión, pesimismo, esfuerzo incansable por llegar a una meta. Diversos escritores han encontrado la fuente o causa o la primera personificación de los elementos más cruciales de la modernidad en la fe de los hermanos y de los hermanos puritanos en particular.[1] Hay, sin duda, algo de verdad en todas estas interpretaciones; en las páginas precedentes, hemos dado muchos ejemplos de elementos "modernos", o bien de elementos que luego se incorporaron al mundo moderno, contenidos en la teoría y en la práctica calvinistas. Es necesario agregar ahora, sin embargo, que esta incorporación fue un proceso largo y complejo que implicó selección, corrupción y transformación; fue el resultado de que los hombres *trabajaran sobre* su herencia calvinista. El calvinismo en sus formas del siglo XVI y XVII no fue tanto la causa de este o de aquel moderno sistema económico, político o administrativo como un agente de transformación, una ideología del período de transi-

1 Véanse, por ejemplo, Charles Borgeaud, *The rise of modern democracy in Old and New England*, trad. de B. Hill , Londres, 1894; G. P. Gooch, *English democratic ideas in the Seventeenth Century*, Nueva York, 1959; A. D. Lindsay, *The modern democratic state*, Oxford, 1843; Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, trad. de Talcot Parsons, Nueva York, 1958 [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2004], así como el enorme corpus de bibliografía que provocó el libro de Weber (puede encontrarse una lista parcial y una discusión crítica en Charles H. y Katherine George, *The Protestant mind of the English Reformation 1570-1640*, Princeton, 1961; C. J. Friedrich, "Introduction" a Althusius, *Politica Methodice Digesta*, Cambridge, MA, 1932.

ción. Y así como no se mantuvieron las condiciones de crisis y conmoción en las cuales se concibió y se desarrolló el calvinismo, tampoco perduró el calvinismo como fuerza integral y creativa. Dio paso a otras fuerzas sociales e intelectuales que mantuvieron algo –ni remotamente la totalidad– de lo que había alcanzado.

El calvinismo no fue una ideología liberal, si bien la vida congregacional fue, sin duda, un entrenamiento para el autogobierno y la participación democrática. Los inicios de los *Levellers*, radicalmente democráticos, estuvieron probablemente en las congregaciones puritanas; en los debates, por ejemplo, que precedían a las elecciones de ministros y en las frecuentes recriminaciones posteriores.[2] Aun en las numerosas ocasiones en que la elección de ministros no estaba abierta a los miembros de la Iglesia, la política en la congregación era muy diferente de la influencia, la intriga y el patronazgo que predominaban en la corte del obispo o del rey. La lealtad personal y la deferencia, tan desarrolladas entre los cortesanos, perdieron importancia entre los hermanos. El voluntarismo calvinista estableció, en su lugar, el contrato negociado libremente como vínculo humano más elevado. En términos de este contrato, los escritores puritanos describieron la conexión entre Dios y el hombre, entre el santo y sus asociados, entre el ministro y la Iglesia, entre marido y mujer. Estas relaciones se emprendían voluntariamente y a conciencia; para negociar los contratos, por lo tanto, los hombres necesitaban sin duda tener algún conocimiento del contenido y de los propósitos del contrato. La prédica y los escritos de los ministros tenían el objetivo de proporcionar tal conocimiento, así como la discusión de los sermones y los textos entre los puritanos laicos, los debates en la congregación, la lectura, el tomar notas y llevar diarios. Y todo esto fue también preparación para los debates y las elecciones, los panfletos y los partidos de la política liberal.

Pero el puritanismo fue mucho más que esto, como debe haber quedado claro a partir de la descripción previa del "ataque al mundo tradicional" y el "nuevo mundo de disciplina y trabajo". Las asociaciones de los hermanos eran, de hecho, voluntarias, pero dieron origen a una disciplina colectivista caracterizada, sobre todo, por un tensa "vigilancia" mutua. El individualismo puritano nunca condujo al respeto por la privacidad. La conciencia sensible tenía sus derechos, pero sólo estaba protegida contra la interferencia de los hombres mundanos, no contra la "admonición fraterna". Y las admoniciones de los hermanos eran tensas, insistentes, constantes. Sentían que estaban viviendo en una era de caos y delito y busca-

2 Véase Christopher Hill, *Economic problems of the Church*, Oxford, 1956, pp. 298 y ss.

ban adiestrar a la conciencia para que estuviera siempre en guardia y en guerra contra el pecado. Un debate en una congregación puritana nunca era un intercambio de ideas libre y fácil; la necesidad de mantenerse vigilantes y las presiones de la guerra eran demasiado grandes como para dar lugar al disenso amigable. ¿Qué había tras la guerra de los santos? Fundamentalmente dos cosas: un feroz antagonismo tanto con el mundo tradicional como con el modelo predominante de relación entre los hombres y una aguda aprensión –quizá no poco realista– respecto de la maldad humana y los peligros del desorden social. Los santos trataron de uncir a toda la humanidad al yugo de una nueva disciplina política, impersonal e ideológica, que no estuviera basada en la lealtad y el afecto, tan poco abierta a la espontaneidad como al caos o al delito. Esta disciplina no dependería de la autoridad de reyes o señores paternales ni de la obediencia de súbditos pueriles y confiados. Los puritanos trataron de hacer de esta disciplina un acto voluntario como el contrato mismo, objeto de un acto individual y colectivo de voluntad. Pero voluntario o no, su nota distintiva fue la represión.

El liberalismo también requería sujeción y autocontrol voluntarios, pero, en agudo contraste con el puritanismo, su política estaba marcada por una extraordinaria confianza en que el ser humano era un ser razonable, y el orden, relativamente fácil de alcanzar. Esta confianza liberal tornó innecesarias la represión y la interminable lucha contra el pecado; también tendió a hacer invisible el autocontrol, es decir, se tendió a olvidar su dolorosa historia y a asumir ingenuamente su existencia.[3] El resultado fue que el liberalismo no creó el autocontrol que le era necesario. El estado lockeano no fue una institución disciplinaria como la comunidad santa calvinista, pero se apoyaba sobre la presunta virtud política de sus ciudadanos.[4] Uno de los argumentos centrales de esta conclusión es que la represión puritana tiene un lugar en la historia práctica de esa extraña presunción.

No es posible juzgar en términos absolutos la eficacia de esta represión o el grado de necesidad que la sociedad tenía de ella. Sólo puede decirse que los puritanos *sabían* acerca de la maldad humana y Locke no necesitaba saber. Esto refleja indudablemente no sólo temperamentos diferen-

3 Sobre el tema de esa dolorosa historia, véase Friedrich Nietzsche, *The genealogy of morals*, trad. de Francis Golffing, Nueva York, 1956, especialmente pp. 192 y ss., sobre la génesis de la conciencia [trad. esp.: *La genealogía de la moral,* trad. de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000].

4 Puede encontrarse una discusión de la teoría de la virtud política de Locke en la edición de Peter Laslett de los *Two Treatises of Government*, Cambridge, 1960, pp. 108 y ss.

tes, sino también experiencias diferentes. La mera existencia y difusión del puritanismo en los años previos a la revolución sugieren la presencia en la sociedad inglesa de un profundo temor al desorden y la "maldad", un temor, como ya se ha argumentado, relacionado con la transformación del antiguo orden político y social. El triunfo de las ideas lockeanas, por otra parte, sugiere que se ha superado la aprensión y que han aparecido santos y ciudadanos, para quienes el pecado ya no representa un problema. Para los tiempos de Locke, ya parece estar definida en gran medida la lucha contra el antiguo orden; el entusiasmo, la confusión y el temor causados por esa lucha parecen casi olvidados. Los liberales lockeanos podían prescindir de los controles religiosos e, incluso, de los controles ideológicos en la sociedad; pensaban que el entusiasmo por la lucha y la preparación para ella eran poco atractivos. Pero esto se debía solamente a que los controles ya estaban implantados *en los hombres*. En consecuencia, el liberalismo dependía de algún modo de la existencia de "santos", es decir de personas en cuya buena conducta se podía confiar. Al mismo tiempo, el carácter secular y cultivado del liberalismo estaba definido por el hecho de que éstos eran "santos" cuya bondad (sociabilidad, decencia moral o mera respetabilidad) demostraba seguridad en sí mismos y distensión, sin el nerviosismo ni el fanatismo de la piedad calvinista.

Ésta es, entonces, la relación entre el puritanismo y el mundo liberal: es, quizás, una relación de preparación histórica, pero, de ninguna manera, de contribución teórica. De hecho, hubo mucho que olvidar, mucho que ceder, antes de que el santo pudiera convertirse en un burgués liberal. Durante el gran período creativo del puritanismo inglés, la fe de los santos y la racionabilidad tolerante de los liberales tenían muy poco en común.

Lo que se ha dicho también es válido, en gran medida, para la supuesta conexión entre calvinismo y capitalismo. La disciplina moral de los santos puede interpretarse como el condicionamiento histórico del hombre capitalista; pero la disciplina no era capitalista en sí misma. Puede argumentarse que la fe de los hermanos, con su énfasis en el esfuerzo metódico y el autocontrol, fue una preparación admirable para el trabajo sistemático en negocios, oficinas y fábricas. Adiestró a los hombres para que tuvieran la concentración que exige, minuto a minuto, un sistema económico moderno; les enseñó a renunciar a sus siestas de la tarde –así como habían renunciado, poco tiempo antes, a tomarse libre el día de su santo– y a dedicarle horas libres a llevar los libros y a la introspección moral. De algún modo, hizo que los santos percibieran las privaciones y la represión –inevitables en el trabajo sostenido– como tolerables y hasta deseables. La enseñanza del autocontrol proporcionó la base para las rela-

ciones contractuales impersonales entre los hombres; dio cabida a la cooperación eficiente sin que hubiera de por medio ningún intercambio de afecto o ninguno de los riesgos de la familiaridad. Todo esto fue obra del calvinismo, o bien, colaboró para que se concretara. Carece de relevancia inmediata determinar si lo hizo de manera creativa o como el reflejo ideológico de un nuevo proceso económico. Los santos aprendieron –como ha sugerido Weber– una especie de ascetismo racional y terrenal; es probable que esto fuera más de lo que requería la rutina económica. Buscaron en el mismo trabajo lo que el mero trabajo nunca puede brindar: un sentido de vocación y de disciplina que los liberase de la maldad y del temor al desorden.[5]

Pero Weber dijo más que esto: argumentó que tanto la codicia sistemática como el ascetismo tienen un origen calvinista.[6] Presumiblemente, la tensión psicológica causada por la teoría de la predestinación, que se elabora dándole forma de actividad mundana, llevó al hombre a la búsqueda del éxito como señal de salvación. La total voluntariedad de un Dios inescrutable produjo a su vez –si Weber está en lo cierto– voluntariedad en un hombre aprensivo, y puso en marcha la prosecución empresarial de técnicas de negocios cada vez mejores y beneficios cada vez mayores. En este punto, su argumento se viene abajo. Si el ansia de beneficios de los capitalistas tiene, en verdad, características peculiares e irracionales, sus orígenes no deben buscarse entre los santos. Pues el puritanismo no fue una ideología que alentara la acumulación continua o sin límites. Entre los santos predominaba, en cambio, una tendencia a ser limitados y conservadores en sus concepciones económicas; instaban a los hombres a no buscar más riqueza de la necesaria para una vida modesta o, alternativamente, a destinar el superávit a la caridad. La aprensión de los puritanos llevó a una exigencia temerosa de restricción económica (y hasta de control político) más que a una actividad empresarial como la descrita por Weber. El trabajo incansable y relativamente poco remunerativo era la mejor ayuda para llegar a la santidad y a la virtud.[7]

5 Dentro de la teoría de Weber, lo siguiente no tiene una relación necesaria con el capitalismo: sugiere que el puritanismo favoreció un "espíritu" racionalista, pero no codicioso. El descubrimiento que hace Herbert Marcuse de una "ética protestante" en el marxismo soviético parece implicar una concepción similar; véase *Soviet Marxism: A critical analysis*, Nueva York, 1961, pp. 217, 222-223 [trad. esp.: *El marxismo soviético: análisis crítico*, Madrid, Alianza, 1975].

6 Weber, *Protestant ethic*, *op. cit.*, pp. 171 y ss.

7 Véase la discusión en George, *Protestant mind*, *op. cit.*, caps. 3 y 4; también Kurt Samuelsson, *Religion and economic action*, trad. de E. G. French, Estocolmo, 1961.

Las ideas de los escritores puritanos son aquí muy cercanas a las de los protojacobinos como Mably y Morelly en la Francia del siglo XVIII, quienes también miraban con ojos poco amigables el desarrollo de la empresa capitalista, soñando con una república espartana donde los banqueros y los grandes comerciantes no fueran bienvenidos.[8] La disciplina colectiva de los puritanos –su Esparta cristiana– era igualmente incompatible con la actividad puramente adquisitiva. La virtud iba a demandar, casi con certeza, regulación económica, muy diferente de la regulación del corporativismo medieval y, quizá, fue el primer sentido de esta diferencia lo que recibió el nombre de *libertad*. Estuvo acompañada de un agudo realismo económico; por eso, el calvinismo reconoció la legitimidad de la usura. Pero el realismo calvinista estaba al servicio del control eficaz, no de la actividad libre o de la expresión de la propia individualidad. ¿Quién puede dudar de que –de haberse establecido con firmeza la comunidad santa– la autodisciplina piadosa y la vigilancia mutua habrían sido mucho más represivas que el sistema corporativo? Una vez más, ante la ausencia de un Estado puritano, la congregación era la que imponía la disciplina. Las minutas de un consistorio* del siglo XVII nos proporcionan un ejemplo habitual: "La Iglesia se manifestó satisfecha con la Sra. Carlton –puede leerse– respecto del peso de su manteca".[9] ¿Acaso la Sra. Carlton esperaba temblorosa el veredicto? Ciertamente, si los hermanos no estaban dispuestos a otorgarle libertad al vendedor local de manteca, tampoco se la hubieran concedido al nuevo capitalista. Los escritos de los ministros, por lo menos, están llenos de denuncias de cercamientos, usureros, monopolistas y proyectistas y, ocasionalmente, hasta de comerciantes tramposos.[10] La casuística puritana podía, quizás, ubicar dentro de su espectro a esta clase de personas, pero difícilmente hubiera podido ofrecerles lo que Weber consideraba tan esencial: una conciencia limpia. Sólo una ejercitación permanente en la hipocresía podría haberles garantizado ese logro. El juicio último de los santos respecto de la búsqueda de riquezas se manifiesta en la postura del peregrino de Bunyan, enojado e incómodo en la ciudad de *Vanity* [vani-

8 Véase, por ejemplo, Mably, *Entretiens de Phocion*, París, 1804; las actitudes restriccionistas de Mably y Morelly se discuten en J. L. Talmon, *The origins of totalitarian democracy*, Nueva York, 1960, pp. 58 y ss. [trad. esp.: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Madrid, Aguilar, 1956].

* En el presbiterianismo, cuerpo gobernante de una iglesia local, compuesto por los ancianos gobernantes electos por la iglesia y moderado por el pastor. [N. de la T.]

9 Citado en Horton Davies, *The Worship of the English Puritans*, Westminster, 1948, p. 236.

10 Esta literatura se discute en George, *Protestant mind*, *op. cit.*, pp. 149 y ss.

dad], cargado de desdén hacia sus compañeros, los señores *Money-love* [amor al dinero] *y Save-all* [ahorra todo].[11]

El liberalismo y el capitalismo sólo aparecen en su forma plenamente desarrollada cuando cobran carácter secular, es decir, una vez que el puritanismo se ha agotado como fuerza creadora. El triunfo generalizado de dichas corrientes en la sociedad occidental moderna parece requerir como elemento esencial una cierta libertad respecto de los controles y los escrúpulos religiosos. Esta libertad bien puede tener sus orígenes en la Reforma, en el ataque a la Iglesia establecida y el sacerdocio tradicional, pero no fue responsabilidad de los reformadores; estaba más allá de sus intenciones. La comunidad santa no hubiera sido ni liberal ni capitalista, así como, de hecho, no lo hubiera sido la República Jacobina de la Virtud. El espíritu capitalista y el liberal se difunden a medida que declina el entusiasmo radical. Al mismo tiempo, no obstante, el entusiasmo radical contribuyó, en los años previos a su declinación, a dar forma a la base disciplinaria de la economía y la política nuevas. En cierto sentido, el ascetismo terrenal precedió a la libertad empresarial tanto como el celo político precedió al liberalismo. Hay una interdependencia histórica que no es fácil de comprender –aunque algunos moralistas poco originales la han convertido en un cliché– entre disciplina y libertad, o, más bien, entre disciplina y cierta clase de libertad.

II

Ni Max Weber ni sus seguidores han logrado demostrar que los ingleses que, de hecho, se hicieron puritanos, que creyeron verdaderamente en la predestinación y pudieron así sobrevivir al pánico creado por la idea de la salvación, se hayan convertido luego en empresarios capitalistas. El peso de la evidencia parecería contradecir tal conclusión, aunque no hay certeza de esto; es posible que los empresarios simplemente tengan una menor tendencia a llevar un registro de sus luchas espirituales que de sus asuntos económicos. La cantidad e importancia de los diarios, cartas y memorias que se han conservado sugieren, sin embargo, que la expresión más significativa de la nueva fe era cultural y política antes que económica. Los santos eran ciertamente activistas; activistas de un tipo más intenso y "estimulado" que quienes los sucedieron: tras su conversión, los caballeros ingleses se ocupaban de los asuntos parlamentarios con una nueva

11 John Bunyan, *Pilgrim's progress*, ed. de J. B. Wharey, Oxford, 1928, pp. 95 y ss., 107 y ss. [trad. esp.: *El progreso del peregrino*, Madrid, Cátedra, 2003].

asiduidad; las madres piadosas les enseñaban a sus hijos a interesarse constantemente en la vida política; los aprendices entusiastas tomaban notas en los sermones y estudiaban los últimos panfletos religiosos y políticos. El resultado de la actividad puritana fue la vigilancia y la magistratura piadosas, y la revolución.

Si la revolución hubiera tenido éxito, la disciplina de la comunidad santa –como la de la República Jacobina de la Virtud– habría requerido un activismo político institucionalizado. En cada utopía, se hubieran formado autoridades menores, un ejército de administradores de bajo rango para hacer cumplir las nuevas reglas y normas. Las ideas de John Eliot de Massachusetts presentaban una imagen de la comunidad santa como una sociedad excesivamente gobernada, con un funcionario cada diez ciudadanos. Estos magistrados celosos y escrupulosos, provistos de una percepción realista e intolerante de la maldad de sus congéneres, no podían constituir una burocracia moderna, aunque –una vez más– su belicosidad religiosa hubiera podido sugerir los orígenes, difíciles y semiolvidados, de la moderna disciplina burocrática. El celo de los santos parece haber tenido poco en común con la aptitud secular, la funcionalidad racional y la moderada devoción que se exige de los funcionarios modernos. Sin embargo, la magistratura es una definición mucho más adecuada de la verdadera vocación de los santos que la ambición capitalista o la libertad burguesa. Revela con máxima claridad el papel de activistas que el puritanismo exigió de los santos en la creación y el mantenimiento del nuevo orden moral. Esta actividad era política, en tanto se ocupaba siempre del Gobierno, aunque no solamente del gobierno del Estado –o, por lo menos, no como el aspecto más importante–. Pues los puritanos imaginaban la congregación como una "pequeña comunidad", debatían su constitución con inquietud y buscaban maneras de disciplinar a los miembros recalcitrantes; veían a la familia como una comunidad voluntaria dominada por un padre piadoso, a quien describían como un gobernador. Finalmente, veían al sujeto individual como un ser dividido, espíritu en guerra con la carne, y también en ese ámbito buscaban ejercer control y gobierno.

Una vez que se ha descrito al calvinismo y al puritanismo en el lenguaje político de la represión y la guerra, se torna más sencillo responder la pregunta planteada en el primer capítulo de este libro: ¿Por qué ciertos grupos de ingleses y franceses, y de escoceses y holandeses se hicieron calvinistas y puritanos? Puede sugerirse que fue porque sintieron cierta necesidad del autocontrol y del gobierno piadoso que la santidad les ofrecía. Esto aleja un paso más la explicación de Weber del capitalismo: Weber argumentó que el calvinismo fue una ideología que estimuló la aprensión y

llevó a sus adherentes a buscar una sensación de control y confianza en el trabajo metódico y el éxito terrenal. Pero ni siquiera planteó la pregunta de las razones que llevarían a los hombres, en primer lugar, a adoptar una ideología que estimulaba la aprensión, pregunta que puede encontrar una posible respuesta en su propio concepto de "afinidad electiva".[12] Probablemente sea inexacto que el calvinismo *indujera* la aprensión; parece más posible que su efecto fuera confirmar y explicar en términos teológicos percepciones –ya presentes en los hombres– de los peligros del mundo y del propio ser. Pero no fue sólo esta confirmación lo que hizo del calvinismo una opción "apropiada" para hombres acosados por la aprensión, sino también el hecho de que la santidad les ofrecía una manera de salir de esa aprensión. El "método" puritano llevaba a la tranquilidad y a la seguridad mediante los "ejercicios" de autocontrol y de guerra espiritual; llevaba luego al orden político de la comunidad santa mediante los correspondientes "ejercicios" de magistratura y revolución.

Es probable que los hombres se hicieran santos; mejor dicho, es comprensible que ciertos hombres se volvieran santos si hubieran atravesado determinadas experiencias sociales y personales.[13] En las páginas precedentes, se han discutido tres grupos distintos de experiencias: la de nobles descontentos y temerosos, como los hugonotes franceses, que buscaban alguna manera de ajustarse a un orden político moderno; la de los intelectuales clérigos, recientemente liberados de vínculos corporativos (y de los privilegios que acompañaban estos vínculos), y particularmente sensibles a las ambigüedades de su propia posición y al desorden de la sociedad; y, finalmente, la de los nuevos –o recientemente educados–caballeros, abogados y comerciantes, que se iban abriendo paso con nerviosismo en la universidad, el Parlamento y la ciudad, reclamando una participación en el mundo político y social. Ninguna de estas experiencias grupales hace previsible la conversión individual; cada una de ellas la hace comprensible. De este modo, el calvinismo moderado de un hombre como Philippe de Mornay puede verse como el esfuerzo voluntarioso de un caballero fran-

12 *From Max Weber: Essays in sociology*, trad. y ed. H. H. Gerth y C. Wright Mills, Londres, 1948, pp. 284-285 [trad. esp.: *Max Weber: ensayos de sociología contemporánea*, introducción y ed. de H. H. Gerth y C. Wright Mills, Barcelona, Martínez Roca, 1972].

13 La noción de conducta "apropiada" o comprensible se usa aquí en el sentido que sugiere William Dray, *Laws and explanations in history*, Oxford, 1957, especialmente parte v. Pero para llegar a una explicación en gran escala del puritanismo en estos términos, habría que ampliar considerablemente la concepción de Dray de la "acción racional". Véase Samuel H. Beer, "Causal explanation and imaginative reenactment", en *History and Theory* 3, 1963, pp. 23-24.

cés educado y ambicioso por probarse a sí mismo y probar a los demás su capacidad para un cargo político, prueba que exigía un estricto rechazo de los placeres y la extravagancia renacentista. La mejor manera de comprender la fanática arrogancia moral de John Knox, ese primer puritano hijo de un campesino escocés, a quien la guerra y la revolución dieron la posibilidad de moverse libremente por Europa, es interpretarla en cierto modo como una función de su exilio. La virtud moral era un consuelo y una manera de organizarse para la supervivencia. Cuando John Whitgift, el futuro arzobispo, se burló cruelmente de Thomas Cartright por "comer a la mesa de otros", quizás estaba señalando una fuente importante de las ideas de Cartright sobre la unidad de la congregación y el estatus ministerial. Finalmente, puede argumentarse que ciertos caballeros rurales, como John Winthrop y Oliver Cromwell –educados en Cambridge, conocedores de la ciudad de Londres, pero incómodos en ella, colmados de aspiraciones nuevas pero indefinidas–, buscaron en el puritanismo una autoconfianza que correspondiera a sus esperanzas y se convirtieron en santos en su camino –por así decir– a convertirse en gobernantes de nuevos mundos y nuevas sociedades.

Debe tenerse en cuenta que la afinidad electiva de aristócratas, ministros, caballeros, comerciantes y abogados con las ideologías calvinista y puritana no se basaba solamente en la aprensión que compartían, sino también en la *capacidad* que compartían de participar en los ejercicios que exigía la santidad. Estaban "calificados sociológicamente" –como ya hemos argumentado–, estaban preparados para la magistratura y la guerra. La fe calvinista no les resultaba atractiva a hombres que –cualquiera fuese su grado de aprensión– estuvieran por debajo de ese nivel de aptitud. Era más probable que trabajadores y los campesinos –si se los liberase de todos los usos y costumbres tradicionales– adoptaran una fe más pacífica o quiliasta, cuya promesa no dependiera de su propio trabajo esforzado, es decir, del control de sí mismos y de la represión cruel e incansable de los otros.

El puritanismo, por lo tanto, no puede ser descrito simplemente como el reflejo ideológico del desorden social y la aprensión personal; es una respuesta posible a las experiencias del desorden y la aprensión o, más bien, es una manera posible de percibir y responder a un conjunto de experiencias que podrían haber sido concebidas en otros términos por hombres diferentes de los santos. Hubo comerciantes y caballeros, por ejemplo, que claramente disfrutaban de esas mismas libertades que atemorizaban tanto a los santos –la movilidad, la extravagancia, el individualismo, el ingenio– y que buscaban con entusiasmo las ciudades y las cortes renacentistas donde se cultivaban tales libertades. Muchos capi-

talistas y liberales surgieron, sin duda, entre estos nuevos cultores de las ciudades. No sería sencillo explicar, en ciertos casos particulares, por qué la corte de Jacobo I les resultaba tan atractiva a algunos miembros de la alta burguesía inglesa, mientras que, ante los ojos de otros, era viciosa e inmoral. Tampoco resulta fácil comprender por qué algunos de los recién llegados a la floreciente ciudad de Londres se incorporaban a la muchedumbre urbana o exploraban el excitante submundo, mientras que otros encontraban detestable la "maldad" de la ciudad y buscaban hermanos virtuosos y una sensación de seguridad y confianza en las congregaciones puritanas. Todo cuanto puede decirse es que algunos de los hombres que vivieron en esta época de transformación social encontraron en la ideología calvinista una respuesta que les resultó adecuada. El puritanismo fue su esfuerzo de asumir el control, tanto del mundo cambiante como de sus propias vidas; de allí la insistente preocupación de los santos por el orden, el método y la disciplina.

III

La preocupación puritana por la disciplina y el orden, no obstante, no es única en la historia. Desde los días de los santos, hubo bandas de radicales políticos que intentaron, una y otra vez, ansiosa, enérgica y sistemáticamente, transformarse a sí mismos y su mundo. No es necesario, pues, describir la elección de la santidad simplemente como una elección razonable para los ingleses de los siglos XVI y XVII; puede ser relacionada sistemáticamente con otras elecciones de otros hombres en circunstancias históricas semejantes.

La mera aparición de los santos puritanos en la historia inglesa sugiere la ruptura de un antiguo orden en el cual no eran concebibles ni los autodidactas puritanos ni los exiliados políticos ni las asociaciones voluntarias de hermanos laicos. Esa ruptura provee, al mismo tiempo, el contexto en el cual la elección de la santidad parece razonable y apropiada, aunque no predecible en ningún caso individual. Sin embargo, es posible ir más allá y argumentar que –dada la ruptura del antiguo orden– *es* predecible que algunos ingleses hicieran esa elección razonable. Y yendo aun más lejos: dadas circunstancias históricas similares, sería predecible que franceses y rusos hicieran elecciones similares. Los ingleses se hicieron puritanos y, luego, magistrados, ancianos y padres piadosos de manera muy similar y por muchas de las mismas razones que movieron a los franceses del siglo XVIII a hacerse jacobinos y ciudadanos activos, y a los rusos del siglo XX, bolcheviques y revolucionarios profesionales y, luego, en palabras

de Lenin, "líderes", "gerentes" y "controladores".[14] Los santos calvinistas fueron la primera de estas bandas de magistrados revolucionarios que buscaron, sobre todo, el control y el autocontrol. En diferentes contextos culturales, en diferentes momentos, la santidad tomará diferentes formas y los santos llevarán a la práctica diferentes revoluciones. Pero la manera de ver el mundo y de responder a él será, casi con certeza, ampliamente compartida por todos los radicales, cada vez que haya grupos de hombres que se encuentren súbitamente desvinculados de sus antiguas certidumbres.

En las páginas precedentes, se ha descrito el orden más antiguo –en el cual era inimaginable el puritanismo– como una sociedad tradicional, es decir, como una sociedad en la cual la jerarquía es el principio ordenador fundamental; patriarcado, lealtad personal, patronazgo y corporativismo son las formas clave de las relaciones humanas, y la pasividad es la postura política normal de los hombres comunes. En algún punto de la Edad Media tardía, la compleja estructura institucional del tradicionalismo europeo comenzó a debilitarse y a erosionarse; sus racionalizaciones filosóficas fueron cuestionadas por audaces especuladores, más o menos libres de controles tradicionales. Luego se inició un largo período de transición, en el cual se alternaron momentos de cambio rápido y explosivo con momentos de estancamiento y frustración. En lo individual, los hombres experimentaron una sensación nueva y vivificante de libertad y movilidad, al mismo tiempo que aprensión y temor profundos, que pueden resumirse en la noción puritana de "inestabilidad". Muy gradualmente, en diferentes momentos en diferentes países, fue surgiendo una nueva sociedad, cuyos miembros eran, por lo menos, formalmente iguales, sus relaciones políticas impersonales, basadas ya en la negociación y el contrato, ya en una coerción uniforme. En esta sociedad, la actividad del "pueblo" organizado era tan necesaria para la disciplina social como lo era la pasividad popular en el mundo tradicional.[15] Se creía que el antiguo orden era natural y eterno, pero la necesidad de renovación periódica es parte de la naturaleza de lo nuevo. Es producto del arte y de la voluntad, del quehacer humano. Si el

14 Lenin, *The immediate tasks of the Soviet Government* (1918), en *Selected works VII*, Nueva York, 1935-37, pp. 332-333. Era necesario, escribió Lenin, "descubrir auténticos organizadores, gente de mente sobria y visión práctica, gente que combinara la lealtad con el socialismo, con habilidad y sin alharaca (y a pesar de la alharaca y el ruido)". Compárese esto con el reclamo de Cromwell de hombres "escrupulosos en su trabajo".

15 La importancia de la "participación" en la política moderna es acentuada por Daniel Lerner, *The passing of traditional society*, Glencoe, ILL, 1958, especialmente pp. 57 y ss.

tradicionalismo era estable, la modernidad está basada en el cambio. Aun así, no deja de representar una rutinización de la frenética movilidad que caracterizó el período de transición, y del celo y la aprensión que impulsaron a los hombres durante ese período estimulante y doloroso.

La importancia del puritanismo reside en el papel que desempeñó entre 1530 y 1660. Ésos fueron años cruciales de lucha y cambio en Inglaterra, y ésos fueron los años en los cuales el calvinismo fue una fe vigorosa y dinámica. Tras la Restauración, su energía se volcó hacia adentro, sus aspiraciones políticas cayeron en el olvido; el santo fue desplazado por el inconformista. O bien, el liberalismo lockeano proporcionó un enfoque político alternativo. El puritanismo, empero, no puede explicarse por referencia a sus sobrevivientes o a sus transformaciones; es necesario confrontar la realidad histórica de esos años en los que todavía era un credo integral. En esos años, el puritanismo brindó algo cuya mejor denominación puede ser la de *ideología de transición*. Cumplió una función dentro del proceso de modernización, no porque sirviera a los propósitos de determinado progreso universal, sino porque respondió a las necesidades humanas que surgen cada vez que ceden los controles tradicionales y se ponen en tela de juicio el estatus jerárquico y el privilegio corporativo.[16] Hay otras maneras de responder a estas necesidades: los ideólogos de la nostalgia, por ejemplo, glorifican la antigua seguridad y la antigua dependencia. Pero lo que satisface esas necesidades de manera más efectiva son las doctrinas, como el puritanismo, que propician un vigoroso autocontrol y una concentración de las energías, un esfuerzo audaz por dar forma a una nueva personalidad con el trasfondo de la "inestabilidad" social. Una vez lograda la nueva personalidad, los santos proceden a dar a la sociedad una forma que responda a la imagen de su propia salvación; se convierten en algo que los ideólogos de la nostalgia nunca pueden ser: enemigos activos del antiguo orden. De este modo, cuando los caballeros rurales experimentaron una conversión como la de Cromwell, se transformaron no sólo en santos, sino también en parlamentarios intransigentes, que atacaron la jerarquía tradicional en todos sus aspectos y experimentaron con nuevas formas de asociación política.

No obstante, aunque la historia los presenta como revolucionarios que destruyen el antiguo orden y matan al rey, la fuente primordial del carácter radical de los santos está en su respuesta al *des*orden del período de tran-

16 Esta concepción de la ideología radical fue sugerida en primer lugar por Adam Ulam en su estudio del pensamiento marxista, *The unfinished revolution*, Nueva York, 1960 [trad. esp.: *La revolución inconclusa*, Buenos Aires, Eudeba, 1981].

sición. El antiguo orden es sólo una parte –y no la más importante– de su experiencia. Pasan gran parte de su vida inmersos en el derrumbe de ese orden o (como en el caso de los intelectuales clericales) ocultándose de él, o en el exilio. Por mucho que odiaran a los obispos y a los cortesanos, los santos puritanos odiaban y temían más a los vagabundos, así como les causaban espanto las consecuencias que podían acarrearles sus propios vagabundos internos, su propia "inestabilidad". "Los hombres sin amo" son siempre los primeros productos del derrumbe de la tradición y los santos consideraban a estos hombres casi tan peligrosos como lo hacían sus antiguos amos. Los puritanos no pueden concebirse sin la experiencia de la ausencia de un amo. La santidad es uno de los resultados posibles de esa experiencia, o bien, una de las maneras en que los hombres tratan de hacer frente a esa experiencia. El autoritarismo hobbesiano es otra manera y el contraste entre la apelación de Hobbes al poder soberano y la lucha puritana por el autocontrol señala la dificultad de describir la santidad, en términos de Erich Fromm, como un "miedo a la libertad".[17]

Es ciertamente correcto el enfoque de Fromm, que pone a los santos en el contexto de la "libertad". Los puritanos no fueron, en modo alguno, el producto de un nuevo orden que haya ido creciendo lentamente dentro de la sociedad feudal tradicional, como se afirma en la teoría marxista. Fueron el producto –aunque esa palabra está lejos de señalar su extraordinario activismo– del desorden. Heredaron la obra crítica y destructiva de Maquiavelo y Lutero, y continuaron esa obra sólo una vez que pudieron organizarse para sobrevivir en medio de la crítica y la destrucción. Fueron hombres de una segunda generación: llegaron a un mundo en el cual herejes y filósofos valientes ya habían desafiado a los maestros tradicionales; se enfrentaron a las dificultades de este mundo buscando renacer, rechazando la ausencia del amo para encontrar un nuevo amo dentro de sí mismos y un nuevo sistema de control en sus piadosos hermanos.

Hacer frente al desorden significaba renacer como un hombre nuevo, seguro de sí mismo y libre de preocupaciones, capaz de una actividad enérgica y voluntariosa. Los santos adoptaban, a veces, nombres nuevos o les daban nombres nuevos a sus hijos, para denotar este renacer. Si la experiencia de la "inestabilidad" los había hecho aprensivos y deprimidos, incapaces de trabajar, dados a fantasías demoníacas, a la introspección mórbida y la ensoñación temerosa, todos rasgos que –había señalado Calvino–eran comunes entre los hombres caídos, la santidad fue, por cierto, un triunfo

17 Erich Fromm, *Escape from freedom*, Nueva York, 1941, pp. 84-98 [trad. esp.: *El miedo a la libertad*, trad. y prefacio de Gino Germani, Buenos Aires, Paidós, 1986].

en la formación del carácter. Aquí es válido retomar la analogía con los bolcheviques. Las diatribas de Lenin contra "la dejadez [...] el descuido, el desaseo, la impuntualidad, el apuro nervioso, la tendencia a reemplazar la acción por la discusión, el trabajo por la conversación, la inclinación a emprenderlo todo sin terminar nada" fueron pensadas inicialmente como ataques contra sus compañeros radicales y exiliados, cualquiera haya sido su valor como descripciones de la Rusia "primitiva" que tanto odiaba.[18] El primer triunfo del bolchevismo –así como del puritanismo– fue sobre el impulso a la "desorganización" en su propio seno: aquí, por así decir, Satán estaba operando donde despliega siempre su mayor actividad, en las filas de los piadosos. No debería olvidarse, sin embargo, que éste fue también un triunfo sobre el impulso hacia el libre pensamiento y la expresión espontánea, impulso que se manifiesta con particular vigor en el período durante el cual se carece de un amo definido y con el cual la modernidad se ha reconciliado en cierta medida. Éste fue el sacrificio que los santos debieron hacer en su terrible lucha por alcanzar el autocontrol. Los puritanos atacaron enérgicamente la experimentación renacentista en el vestido y en todas las artes del embellecimiento personal; detestaban a los vagabundos despreocupados que recorrían los campos y se apiñaban en las ciudades, pero jamás se organizaban en familias o congregaciones. Le temían al baile y a las representaciones teatrales, desmantelaban *maypoles** y cerraban teatros; libraban una lucha larga, amarga e interminable contra la fornicación. De manera semejante, el líder jacobino Robespierre atacó el hedonismo, censuró la moral de la nueva burguesía y relacionó con animosidad el libre pensamiento radical del Iluminismo con la conspiración contrarrevolucionaria. El ateísmo, declaró, es aristocrático.[19] Y citamos nuevamente a Lenin, predicando con toda la energía de un calvinista secular contra el amor libre: "La conducta disoluta en la vida sexual es un rasgo burgués, es un fenómeno de la decadencia. El proletariado es una clase en ascenso [...] Necesita claridad, claridad y nuevamente claridad. Repito, por lo tanto, sin debilitarse, sin desperdiciar, sin destruir fuerzas".[20]

De hecho, la moralidad de Lenin poco tenía que ver con el proletariado y la "conducta disoluta" que atacaba tenía muy poco que ver con la bur-

18 *How to organize competition*, 1917, reimpr. Moscú, 1951, p. 63; también *Letters*, trad. y ed. de Elizabeth Hill y Doris Mudie, Nueva York, 1937, p. 113.

* Poste adornado con flores y cintas colgantes; las personas bailan en círculo tomadas de las cintas. [N. de la T.]

19 Citado en A. Aulard, *Christianity and the French Revolution*, Boston, 1927, p. 113.

20 Citado en Klara Zetkin, "Reminiscences of Lenin", en *The familiy in the USSR*, ed. de Rudolf Schlesinger, Londres, 1949, p. 18.

guesía. Bien podría haber estado hablando de santos y hombres mundanos como lo hacían los puritanos. El contraste al que apuntaba era entre aquellos hombres que habían sucumbido al desorden de su tiempo (¡o sacado provecho de él!) –especuladores en su filosofía, vagabundos en su vida sexual, Don Juanes en lo económico– y aquellos que habían logrado de algún modo sustraerse de la "inestabilidad", organizar sus vidas y retomar el control. El primer grupo era el de los condenados; el segundo, el de los redimidos. La diferencia primordial entre ambos no era social, sino ideológica.

Todas las formas de la política radical hacen su aparición en momentos de cambio rápido y decisivo, momentos en los que el estatus habitual está en duda y el carácter (o la "identidad") es un problema en sí mismo. Antes de que puritanos, jacobinos o bolcheviques puedan intentar la creación de un nuevo orden, deben crear hombres nuevos. La represión y la disciplina colectiva son los métodos típicos de esta creatividad: se interpreta el mundo en desorden como un mundo en guerra; hay que descubrir y atacar a los enemigos. El santo es un soldado cuyas batallas se libran en su interior antes que en la sociedad. La revolución es un corolario de la santidad puritana –es decir, del triunfo sobre los vicios satánicos– como lo es de la virtud jacobina y del "acerado" del carácter del bolchevique: es la puesta en acto de una nueva identidad, adquirida con penoso esfuerzo. Esta relación entre santidad y revolución aparece bellamente ilustrada en el elogio de Cromwell que hace John Milton: "Comandante, primero, sobre sí mismo; conquistador de sí mismo, fue sobre sí mismo que había aprendido a triunfar. Marchó a enfrentarse con el enemigo externo como un veterano consumado en todas los deberes militares".[21] En las sociedades tradicionales, no es necesaria esta conquista de uno mismo, excepto en el caso de números relativamente reducidos de hombres que, por razones personales, eligen el monasticismo como modo de vida. En las sociedades modernas, en cambio, es rutinaria. Hay, no obstante, un punto en el proceso de modernización, en el cual un gran número de hombres se encuentra súbitamente sin amo y busca un rígido autocontrol; descubre nuevos propósitos, sueña con un nuevo orden, organiza su vida para la actividad disciplinada y metódica. Estos hombres son santos y ciudadanos potenciales; para ellos el puritanismo, el jacobinismo y el bolchevismo son opciones adecuadas. En este momento, en particular, son opciones probables.

No se trata aquí de reducir el radicalismo político a la terapia psicológica de hombres "inestables". La "inestabilidad" que experimentaron Knox,

21 Milton, *Works*, ed. de F. A. Patterson *et al.*, Nueva York, 1952, VIII, p. 213.

Cartwright y Cromwell, con todo el temor y el entusiasmo que la acompañaban, a veces con efecto desfigurante y otras con efecto ennoblecedor, fue sólo una forma intensificada de los sentimientos de muchos de sus compatriotas porque, en última instancia, la respuesta puritana tuvo un alcance sociológico muy amplio. Ciertamente, la "inestabilidad" no fue una condición permanente y la santidad, en consecuencia, fue sólo un rol temporal. Los puritanos fracasaron en su intento por convertir a Inglaterra en una comunidad santa y –de una u otra manera– sus contrapartes más recientes también han fracasado. La santidad actuó en la mediación del peligroso desplazamiento de una rutina social a otra; luego sobrevivió solamente como un recordado entusiasmo y un autocontrol habitual desprovisto, como lo estaba el capitalismo de Weber, de motivación teológica. Esto no implica, sin embargo, que la santidad fuera un sueño poco práctico, el programa de hombres neuróticos, confundidos o poco realistas. De hecho, los ministros y los ancianos (y padres) puritanos tenían una considerable experiencia política y lograron, en cierta medida, constituir la comunidad santa entre los hombres que estaban más necesitados de santidad. Tampoco es correcto argumentar, a partir de la incapacidad de los santos de retener el poder político, que el puritanismo sólo representó un triunfo temporal de las "ideas" sobre los "intereses", de la doctrina de la santidad sobre los propósitos seculares –más significativos, en última instancia– de caballeros, comerciantes y abogados.[22] Pues lo que necesita explicarse es precisamente por qué los santos se interesaron tanto y por tanto tiempo en ideas como la predestinación y la santidad. La ideología puritana fue una respuesta a la experiencia real, por lo tanto, un esfuerzo práctico por hacer frente a problemas personales y sociales. La desaparición de los santos militantes de la política inglesa en los años posteriores a la Restauración sólo indica que estos problemas se limitaron en el tiempo al período de la ruptura y de la reconstrucción psíquica y política. Cuando los hombres dejaron de tener miedo o cuando tuvieron menos miedo, el puritanismo perdió súbitamente su relevancia. Algunos elementos particulares del sistema puritano fueron transformados para adaptarlos a la nueva rutina; otros elementos fueron olvidados. Sólo entonces fue cuando el santo se convirtió en un hombre de "buena conducta", cauteloso, respetable, impulsado únicamente por una aprensión rutinaria y listo para participar en una sociedad lockeana.

22 Ésta es la concepción del entusiasmo revolucionario que se sugiere en el libro de Crane Brinton sobre la Revolución Francesa, *Decade of Revolution*, Nueva York, 1934, y también en su libro *Anatomy of Revolution*, Nueva York, 1938 [trad. esp.: *Anatomía de la revolución,* Buenos Aires, FCE, 1985].

IV

Es posible sugerir ahora un modelo de política radical basado en la historia de los puritanos ingleses y desarrollado, por lo menos en parte, en sus propios términos. Ese modelo puede servir para revelar los rasgos fundamentales del radicalismo como fenómeno histórico general y para hacer posible una comparación más sistemática de puritanos, jacobinos y bolcheviques (y tal vez también de otros grupos) que la que hemos intentado hacer aquí.

(1) En cierto punto en la transición de una u otra forma de sociedad tradicional (feudal, jerárquica, patriarcal, corporativa) a una u otra forma de sociedad moderna, aparece una banda de "desconocidos" que se consideran elegidos, santos, y que buscan un nuevo orden y una disciplina impersonal, ideológica.

(2) Estos hombres se diferencian del resto por una extraordinaria confianza en sí mismos y por una audacia sin igual. Los santos no sólo repudian los procedimientos habituales y las creencias acostumbradas del antiguo orden, sino que, también, se apartan de las diversas formas de "libertad" (movilidad individual, extravagancia personal, autorrealización, desesperación, agitación, vacilación) que se experimentan en medio de la decadencia de la tradición. La banda de los elegidos busca y obtiene certeza y confianza en sí mismos aplicando una estricta disciplina sobre sus miembros y enseñándoles a disciplinarse a sí mismos. Los santos interpretan su habilidad para soportar esta disciplina como una señal de su virtud, y su virtud, como una señal de la gracia de Dios. En medio de la confusión del período de transición, descubren en sí mismos una predestinación, una determinación firme e invariable, una seguridad del triunfo final.

(3) La banda de los elegidos se enfrenta al mundo existente como en una guerra. Sus miembros interpretan las presiones y las tensiones del cambio social en términos de conflicto y contienda. Los santos perciben que la hostilidad los rodea; se entrenan y se preparan de acuerdo con esa percepción. Están siempre en guardia y evalúan permanentemente sus posibilidades.

(4) La organización de los elegidos sugiere la naturaleza del nuevo orden que están buscando, pero refleja también las necesidades de la lucha presente.

(a) Los hombres se integran a la banda suscribiendo un pacto que da testimonio de su fe. Su nuevo compromiso es formal, impersonal e ideológico; exige que abandonen antiguas lealtades que no están basadas en la opinión ni la voluntad: lealtades a la familia, al gremio, a la localidad, y también al señor y al rey.

(b) Este compromiso es voluntario, basado en un acto de la voluntad para el cual se puede entrenar a los hombres, pero que no puede venir de la cuna. No es posible ocupar el lugar en la banda elegida mediante alguna clase de patronazgo. Para ser elegido, se debe elegir.
(c) El compromiso y el celo de los potenciales santos deben ser puestos a prueba y demostrados. No es fácil, por lo tanto, elegir la santidad; la banda de los elegidos se mantiene exclusiva y reducida; cada uno de sus miembros debe ser extremadamente "talentoso" en virtud y autodisciplina. Aun tras su aceptación como santos, los hombres deben demostrar su piedad en tantas ocasiones como sea posible. Son examinados permanentemente; así como siempre podrían haber sido rechazados, pueden ser objeto de una purga. Hay, por lo tanto, un vívido contraste entre la tensión piadosa que mantienen los santos y la apatía de los hombres mundanos, seguros y cómodos con sus costumbres y tradiciones.
(d) Dentro de las bandas de elegidos, todos los hombres son iguales. El estatus sirve de muy poco. Los miembros son evaluados por su piedad y por las contribuciones que pueden hacer al trabajo que está en marcha.
(5) Poner en acto la santidad produce una nueva clase de política.
(a) La actividad de la banda de elegidos tiene un propósito definido, es programática y progresiva; se acerca o intenta acercarse continuamente a su objetivo. Esta actividad puede definirse como un esfuerzo organizado por universalizar la santidad, por reconstruir o reformar el mundo político o el religioso, de acuerdo con criterios objetivos (revelados, predeterminados, escritos), y sin consideración alguna por las formas establecidas.
(b) La actividad de los santos es metódica y sistemática. Se hace de la política un tipo de trabajo, y se exige que los elegidos se comprometan con él durante lapsos prolongados. En el trabajo, deben suprimir todo sentimiento puramente personal y comportarse de manera disciplinada. Deben aprender a ser pacientes y a preocuparse por el detalle. Sobre todo, deben trabajar con regularidad y ahínco.
(c) Atacar violentamente los procedimientos acostumbrados les da a los santos la libertad de experimentar en lo político. Tal experimentación está controlada por sus propósitos predominantes, y el derecho de involucrarse en ella está limitado a la selecta minoría que haya aceptado previamente la disciplina de la banda. No es una concesión de libre juego político, pero, de hecho, les abre el camino a nuevos tipos de actividad, tanto pública como secreta. Los santos son empresarios en la política.

(6) La banda de elegidos tiene un rol histórico doble. Externamente, por así decir, la banda de los santos es un movimiento político que apunta a la reconstrucción social. Los santos son quienes conducen el ataque final contra el antiguo orden, y su capacidad destructora es tanto más total porque tienen una visión total del mundo nuevo. Internamente, la piedad y la predestinación son respuestas creativas a los dolores del cambio social. La disciplina es la cura para la libertad y la "inestabilidad". Así como el amor romántico fortalece los lazos de la familia conyugal, el celo ideológico establece la unidad de los hermanos que no son de sangre y permite que los hombres se sientan seguros fuera del sistema tradicional de conexiones.

Un día, sin embargo, la seguridad se torna un hábito, y el celo deja de ser una necesidad de este mundo. Entonces ya ha pasado el tiempo del pueblo de Dios. En este mundo, la última palabra siempre pertenece a los seres mundanos y no a los santos. Es una palabra complaciente y se presenta cuando la salvación, en todas sus acepciones, deja de ser un problema. Los santos, empero, tienen lo que es más interesante: la primera palabra. Preparan el escenario de la historia para el nuevo orden.

Una vez que el orden se ha establecido, los hombres comunes están razonablemente deseosos de abandonar la guerra del Señor en pos de una búsqueda más moderada de la virtud. Una vez que se sienten suficientemente seguros como caballeros y comerciantes, jueces de paz rurales y miembros del Parlamento, renuncian alegremente al privilegio adicional de ser "instrumentos". No ha transcurrido más que un instante desde su triunfo, y los santos ya se encuentran solos; ya no pueden aprovechar la ambición, el egoísmo y la aprensión; ya no pueden persuadir a los demás hombres de que el trabajo ascético y la represión intensa son necesarios. La experiencia de otros revolucionarios ha sido similar: la historia de su éxito es breve. Un entusiasta poeta de la Revolución bolchevique, por ejemplo, escribió en la temprana fecha de 1924 que sus versos ya no eran necesarios.[23] La vanguardia, sugirió (con relativa exactitud), se había asentado en una nueva rutina:

Veo ante mí
Aldeanos en sus ropas domingueras
Conducir una reunión como si estuvieran en la iglesia.

23 Sergei Esenin, "Soviet Russia", trad. de George Reavey, *Partisan Review* 28, 1961, pp. 379-382.

La antigua y buena causa se había tornado rápidamente un recuerdo:

> Con su frente arrugada por los recuerdos
> Un soldado rengo del Ejército Rojo, de rostro aletargado,
> Se explaya en tono grandilocuente sobre Budyonny*
> Y los Rojos que capturaron Perekop.
>
> Y el "alma rebelde" volvió a sentirse como un forastero:
> Me he convertido en un inadaptado
> [...] Me siento extranjero en mi propia tierra.

El santo puritano también fue un forastero antes de su revolución y después de ella. Ciertamente, no todo era igual, pues la nueva rutina materializaba muchos aspectos de su fe radical. Pero el entusiasmo, la disposición para la batalla, la certeza en la enemistad, la fogosidad en la polémica, la sensación de unidad entre los hermanos, el primitivo orgullo del autocontrol –todo esto ya no existía–. Parte de la tensión, la vigilancia y el entusiasmo podrían haberse mantenido en su comunidad santa, pero no en el mundo de la Restauración o de los Whigs. Habían ayudado a los hombres a atravesar tiempos de cambio; no había espacio para ellos en tiempos de estabilidad. Habían sido elementos de fuerza en una era de confusión moral, de cruel vigor, en una era de vacilación. Se sugería, entonces, que el vigor de los santos tenía su propia patología, y el convencionalismo, su propia salud; la paz tenía sus virtudes tanto como la guerra santa.

* Comandante del Primer Ejército de Caballería del Ejército Rojo durante la Guerra Civil Rusa. [N. de la T.]

Nota bibliográfica

El propósito de esta nota es discutir, brevemente, ciertos aspectos del material fuente que pueden resultar de interés para el lector en general y describir los principios de selección adoptados en el curso de mi investigación. Quisiera, al mismo tiempo, reconocer algunas deudas intelectuales, así como indicar algunos desacuerdos fundamentales.

Hay dos series de traducciones inglesas de los sermones y comentarios de Calvino. Ambas son incompletas; de hecho, muchos de los sermones nunca se han publicado en ningún idioma y se están editando en la actualidad; otros parecen haberse perdido (véanse T. H. L. Parker, *The Oracles of God: An introduction to the preaching of John Calvin*, Londres, 1947, y *Supplementa Calviniana*, Londres, 1962). La primera serie de traducciones es isabelina; trabajo de un grupo escritores talentosos y maravillosamente industriosos que incluye al conocido Arthur Golding, amigo de sir Philip Sidney y también traductor de Ovidio. Estos hombres tradujeron algunas veces del latín, otras del francés, con gran exactitud y habilidad lingüística. (Calvino pronunciaba sus sermones en francés, sin usar notas; sus secretarios los tomaban en taquigrafía, y algunos de ellos fueron publicados en francés. Los comentarios solían pronunciarse en forma de conferencias, presumiblemente en francés, pero fueron publicados primero en latín y, luego, en traducciones francesas. Es una obra de inmenso volumen, y no se puede afirmar con certeza qué parte del trabajo de escritura, edición y traducción fue realizada por Calvino mismo y qué parte por sus secretarios. Puede encontrarse una lista completa de la obra publicada en el *Corpus Reformatorum*, vol. LIX.) En 1844, la *Calvin Translation Society* (CTS) [Sociedad de Traducción de Calvino] de Edimburgo, de reciente formación, propuso reimprimir las traducciones isabelinas y publicó un breve prospecto (que puede obtenerse en el Museo Británico) donde, además de catalogarlas, se las defiende.

> Cualquiera que esté familiarizado con los libros ingleses de ese período –se anuncia en el prospecto– es plenamente consciente de la admirable fidelidad de las antiguas traducciones. Hay una fuerza y un vigor en la antigua estructura de nuestro idioma [...] que se debilita o se pierde íntegramente en el idioma que deben usar los traductores del presente.

Bien puede ser verdad; en todo caso, estas antiguas traducciones fueron las que leyeron los puritanos, y las he usado en mis citas siempre que fue posible. Lamentablemente, la CTS se decidió, entonces, a publicar toda una serie de nuevas traducciones que no duplicaban precisamente las anteriores; se incluyeron ciertos comentarios que no habían sido traducidos anteriormente, pero se dejó a un lado la mayoría de los sermones. Algunas veces, las ediciones victorianas son más exactas, y otras lo son menos, pero son sistemáticamente menos interesantes y vigorosas en cuanto al lenguaje y no son tan cercanas al lenguaje directo propio de Calvino como lo son las versiones isabelinas. En 1959 y sin que hubiera una razón evidente, se comenzó una nueva traducción de los comentarios con edición de David y Thomas Torrance.

Institutes (*Institución*) tuvo también su traductor isabelino: Thomas Norton, coautor de *Gorboduc*, parlamentario isabelino y salvaje perseguidor de los católicos. Su traducción es también vívida, precisa, inteligente. Pero *Institutes*, a diferencia de los sermones y los comentarios, no fue pronunciada como texto verbal y transcrita por los secretarios, sino elaborada con inmenso cuidado por Calvino mismo; el libro requiere y merece una frecuente retraducción. Es necesario volcar cada palabra con precisión, y a medida que pasa el tiempo, el lector requiere de un aparato crítico cada vez más elaborado. He tomado las citas de la traducción del siglo XIX de J. E. Allen, que ha sido durante muchos años el texto estándar en los Estados Unidos. En 1961, cuando la mayor parte de mi propio trabajo sobre Calvino ya estaba completo, apareció una traducción nueva de F. L. Battles con edición de John T. McNeill, que debía reemplazar a la de Allen.

El reciente libro de André Biéler *La pensée économique et social de Calvin* (Ginebra, 1959) brinda la mejor interpretación del corpus calvinista. Biéler reproduce citas extensas de los comentarios y los sermones, y evita el difundido error de exagerar la importancia de *Institutes*. He citado su estudio en muy pocas ocasiones, pues se trata de una obra que exige un análisis y una crítica demasiado amplios como para abordarlos en este libro. Baste decir que, en mi opinión, Biéler subestima seriamente los rasgos represivos de la doctrina calvinista y su comunidad ginebrina. No obstante, su visión del calvinismo como ideología modernizante y de reconstruc-

ción social es, en esencia, la que yo también he adoptado. Una rectificación útil de algunas de las posturas de Biéler es la obra de George Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme* (París, 1926), un libro brillante que es, a mi entender, la mejor introducción general al pensamiento político protestante. No hay, en mi opinión, ningún estudio adecuado de la ideología hugonota ni en inglés ni en francés. Las obras de J. W Allen, *History of political thought in the Sixteenth Century* (Londres, 1951), y de Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (París, 1951), proporcionan introducciones útiles.

El corpus de literatura de los puritanos ingleses es tan enorme, tan variado en estilo y género, que la única guía recomendable es la de Pollard y Redgrave, *A short title catalogue of the books printed in England, Scotland and Ireland and of English books printed abroad, 1475-1640* (Londres, 1948). Tiene la ventaja de incluirlo todo y la desventaja de incluir todo lo demás. W. K. Jordan, en su *The development of Religious Toleration in England* (Cambridge, MA, 1932-1940, vol. IV), ofrece una bibliografía notable en su alcance, extremadamente útil para estudiantes de la política puritana. Hay una bibliografía selecta (con algunas omisiones sorprendentes) de los escritos puritanos de la época Tudor en M. M. Knappen, *Tudor Puritanism: A chapter in the history of idealism* (Chicago, 1939). Pueden encontrarse listas útiles de textos de los períodos jacobino y carolino en William Haller, *The rise of Puritanism* (Nueva York, 1939) –con énfasis en la literatura hagiográfica–, y en C. y K. George, *The Protestant mind and the English Reformation, 1570-1640* (Princeton, 1961). La copia de mi tesis doctoral que se encuentra en los Archivos de la Universidad de Harvard contiene una lista completa de los sermones y los tratados en los que se basa mi libro.

No sería imposible leer todos los sermones puritanos publicados entre 1550 y 1660. Según estimó Godfrey Davies en su artículo "English political Sermons, 1603-1640" (en *Huntington Library Quarterly*, Nº 3, 1939, pp.1-2), se predicaron por lo menos 340.000 sermones en las parroquias de Inglaterra y Gales desde el comienzo del siglo hasta la Revolución. Pero de éstos, señala, sólo se imprimieron aproximadamente cuarenta por año, o 1.600 en todo el período, aunque esto presumiblemente no incluye las colecciones de sermones ni los comentarios bíblicos o los tratados teológicos (que solían pronunciarse desde el púlpito antes de ser escritos para su publicación), de manera que la cifra podría ser demasiado baja. Es probable que el número de sermones impresos por año haya aumentado durante la Revolución. Ante las cámaras del Parlamento, sólo se pronunciaron en la década de 1640 más de doscientos sermones que luego fueron publicados. De hecho, de todo este corpus, sólo he leído una pequeña parte: varios

cientos de sermones. Pero ha tratado de leer en su mayor parte sermones publicados de seis tipos, en todos los cuales se destacaban los temas políticos: (1) Sermones ante la corte, especialmente los pronunciados en presencia de Jacobo I, cuando en la corte todavía había representantes de un amplio espectro de opinión. (2) Los sermones pronunciados ante la Cruz de San Pablo: éstos eran generalmente proclamas de política gubernamental, pero el gobierno no solía ser de opinión unánime ni tampoco ejercía siempre un control efectivo sobre el púlpito. Hubo, en consecuencia, ministros puritanos de importancia que predicaron ante la Cruz en las décadas de 1610 y 1620. Puede encontrarse un registro de todos los sermones –publicados y no publicados– pronunciados ante la Cruz en M. Maclure, *The Saint Paul's Cross Sermons 1534-1642* (Toronto, 1958). (3) Sermones pronunciados con motivo de las elecciones en la ciudad. (4) Sermones ante sesiones del tribunal: existe un gran número de sermones pronunciados ante los tribunales trimestrales. Son tantos los textos impresos que fueron escritos por ministros puritanos que valdría la pena investigarlos como fuente de información sobre las preferencias religiosas de los jueces de paz rurales: ¿quién elegía a los predicadores? ¿Cómo se decidía qué sermones iban a ser publicados? (5) Sermones pronunciados ante las compañías militares de la ciudad y, especialmente, ante la Honorable Compañía de Artillería de Londres: la Compañía de Londres se reunía una vez por año para escuchar un sermón, que, a veces, se publicaba. Todos los sermones publicados fueron escritos por ministros puritanos conocidos y son extremadamente similares en cuanto a tema, metáforas y doctrina. (6) Sermones parlamentarios: éstos eran relativamente escasos antes de 1640; después de esta fecha, se publicaron a razón de dos o más por mes. Los predicadores más elocuentes de toda Inglaterra eran convocados a predicar en Londres; su obra es un comentario sobre la revolución permanentemente actualizado. Una selección de estos sermones, especialmente de los sermones de Stephen Marshall y John Owen, editados para lectores modernos, sería la mejor introducción posible a la política y la religión de los revolucionarios puritanos. (En 1862 se publicó una compilación de las obras de Owen, editadas por W. H. Goold.) Un gran número de sermones parlamentarios está incluido en la amplia bibliografía que ofrece W. Fraser Mitchell en su valioso libro *English Pulpit Oratory from Andrewes to Tillotson* (Londres, 1932).

En mi análisis de esta literatura (así como de los tratados y discursos de los ministros puritanos), evité, en su mayor parte, los tópicos convencionales del pensamiento político –el origen y la forma del Estado, la obligación, la resistencia, etc.– sobre los cuales los puritanos tenían poco para decir que

fuera nuevo o sorprendente o que revelara de manera particular sus esperanzas e intenciones. He tratado, en cambio, de ingresar al pensamiento político puritano concentrándome en el lenguaje y, especialmente, en las metáforas que usaron para describir las diversas formas de "orden" en las cuales los santos ingleses se interesaron tan insistentemente. En este esfuerzo, me ha resultado de gran ayuda el trabajo de otros estudiosos; más frecuentemente, el de historiadores y críticos literarios. *The Elizabethan world picture* (Londres, 1943), de E. M. W. Tillyard, es el mejor punto de partida para el estudio de las metáforas referidas al orden cósmico, aunque Tillyard no hace muchas distinciones y no diferencia a los puritanos de otros escritores isabelinos más tradicionales, como hemos tratado de hacerlo en este libro. La excelente monografía de Robert West, *Milton and the Angels* (Athens, GA, 1955), contiene la mejor discusión de la concepción puritana de las jerarquías y los órdenes angélicos. *Cross-currents in Seventeenth Century English literature* (Londres, 1948), de sir Herbert Grierson, y *The rise of the novel* (Berkeley, 1959), de Ian Watt, aportaron numerosas sugerencias acerca de la concepción puritana del amor conyugal y el orden familiar. El examen que realiza Perry Miller de la teología de la alianza en *The new England mind: The Seventeenth Century* (Cambridge, MA, 1952) es fundamental para la comprensión no sólo de las relaciones entre el hombre y Dios en el pensamiento puritano, sino también de las existentes entre hombre y hombre. La obra de Miller ha dado origen a una discusión y una controversia considerables, sin embargo, la mayor parte se refiere a cuestiones estrictamente teológicas. Una obra de enorme importancia, *The rise of Puritanism* (Nueva York, 1939) de William Haller, un clásico de la erudición moderna, describe de manera elocuente y totalmente convincente las nuevas metáforas de "hacer el camino" y "hacer la guerra", el peregrinaje y la lucha, que son, a mi entender, la clave de la política puritana.

Otros dos estudios también han resultado provechosos para llegar a los rasgos reveladores y distintivos del pensamiento puritano: *The Holy Pretense* (Oxford, 1957), de George L. Mosse, sobre la casuística del comportamiento político, y *Millennium and Utopia: A study in the background of the idea of progress* (Berkeley, 1949), de E. L. Tuveson, sobre las relaciones entre las concepciones política y religiosa de propósito y posibilidad. Mi propia lectura de la literatura puritana ha estado guiada con frecuencia por las notas y las bibliografías de estos libros y de los mencionados anteriormente.

El trabajo académico sobre el puritanismo es casi tan vasto como la obra de los propios puritanos. Como la literatura referida a la Revolución Francesa, su historia es también la historia de la cultura europea. La represión

puritana y el terror jacobino son temas a los cuales un escritor tras otro ha regresado; cada regreso es una aventura de autodescubrimiento tanto como un análisis histórico. Mi deuda con *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, de Max Weber (trad. de Talcott Parsons, Nueva York, 1958) [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2004], el más audaz de todos los libros sobre el puritanismo, se manifiesta a lo largo de todo este libro; he tratado de hacerlo explícito en el primer capítulo. El libro de Weber, junto con la obra de los primeros discípulos de Marx, marca el punto de inflexión más importante en la historia de las historias del puritanismo: el desplazamiento de las biografías y las genealogías confesionales a los análisis sociológicos. Existe un corpus extraordinario de monografías académicas y artículos derivado de *La ética protestante*; no he intentado resumirlo, ya que mi principal propósito era seguir una línea de pensamiento análoga a la de Weber, pero no idéntica a ella, estudiando la relación del puritanismo con la actividad política, no con la económica.

Desde la publicación de *Religion and the rise of capitalism* (Nueva York, 1926), de R. H. Tawney, predomina en la literatura académica una combinación –interesante pero teóricamente imprecisa– de las ideas de Weber con las ideas marxistas. Curiosamente, los propios marxistas no han tenido éxito (hasta muy recientemente, con el triunfo de diversas formas de revisionismo) en sus enfoques del puritanismo. Eduard Bernstein, en su libro *Cromwell and communism: Socialism and democracy in the Great English Revolution* (trad. de H. J. Stenning, Londres, 1930), tiene una postura que se muestra típicamente poco comprensiva y desinteresada respecto del pensamiento religioso. Pero la obra de Christopher Hill –*Economic problems of the Church* (Oxford, 1956); *Puritanism and Revolution* (Londres, 1959); *A century of Revolution* (Londres, 1961); *Society and puritanism in pre-revolutionary England* (Londres, 1964)– ha establecido definitivamente el valor de un enfoque marxista de la historia puritana. El libro de Hill más reciente y probablemente el más importante, *Society and puritanism,* fue publicado demasiado tarde como para ser citado en mis notas. Sus obras previas aparecen citadas con frecuencia y son de enorme importancia para todos los estudiosos del puritanismo, como fuente de información y como base para la discusión teórica y el disenso. Mi propia disidencia con Hill es muy simple: mientras que él trata el puritanismo como la religión social de la "clase industriosa" (comerciantes y artistas), yo me he inclinado a tratarlo como la religión política de los intelectuales (ministros y caballeros).

Un último comentario: la carrera de Oliver Cromwell es fundamental en el estudio de la actividad política puritana. En palabras de Emerson, es

"el hombre representativo" entre los santos ingleses. La visión de Thomas Carlyle de Cromwell como héroe revolucionario y *anti-whig* siempre me ha resultado atractiva y (hasta cierto punto) convincente; decidí, por lo tanto, citar a Oliver en *Letters and Speeches*, de Carlyle (Londres, 1893, primera edición en 1845), en vez de tomar la versión más académica de W. C. Abbott, *Writings and Speeches* (Cambridge, MA, 1937-1947). La obra de C. H. Firth, *Oliver Cromwell and the Rule of the Puritans in England* (Londres, 1929), es, probablemente, la mejor biografía convencional de Cromwell. *The Lord Protector: Religion and politics in the life of Oliver Cromwell* (Londres, 1955), de Robert Paul, es un intento sensible y valioso de investigar la relación entre la fe puritana y el radicalismo político, intento que espero haber logrado llevar adelante.

Índice temático

absolutismo, Tudor y Estuardo, 215-216, 244-246
Adams, Thomas, 194, 252 n., 277; sobre la guerra y los soldados, 295 n., 297, 300 n., 303 n., 304 n., 305 n.
alienación, teoría de Calvino sobre la, 42, 49; y el clero puritano, 131, 138, 145; y los exiliados marianos, 111, 124
alta burguesía inglesa: entre los exiliados marianos, 129; integrantes de la, 265-268; "surgimiento" de la, 253, 262, 272-274; y el clero puritano, 141-142, 152, 250-253; y la magistratura puritana, 275-281
Ambrose, Isaac, 179
Ames, William, 159, 231, 242
anabaptistas, 43, 166
ancianos, 67-68, 238, 250
ángeles, 170-171, 173, 175-180
Apocalipsis, y revolución, 308-310, 314-315
aprensión, en Calvino, 39-40, 42-43, 49, 57-60; entre los puritanos, 220, 223-225, 265, 268-269, 275, 325-326
Aquino, Santo Tomás de, 57, 126 n., 166 n., 187, 192 n., 196-199, 286
Aristóteles, 154, 197 n., 198, 200
aristotélicos, cristianos, 47, 169, 192, 198. *Véanse también* Hooker; Suárez
Arrowsmith, John, 35, 312
Artillería, compañías de, 298, 303, 305
Ashe, Simeon, 165 n., 183, 296, 297, 299, 303 n., 312 n.
autocontrol, 27, 34, 43, 68, 125, 160, 241, 147, 187, 319, 320, 324, 325, 328-333
Aylmer, John, 133

Babington, Gervase, 190 n., 199 n.
Bacon, Lady, 137
Bacon, sir Francis, 18, 89, 137, 243, 269 n.
Bancroft, Richard (arzobispo), 136, 144, 145, 153
Barnaud, Nicolas, 90 n.
Bastwick, John, 158
Baxter, Richard, 150, 184, 185 n., 225 n., 227 n., 229 n., 242, 244, 245 n., 247, 258, 302; sobre la disciplina congregacional, 235, 237-240
Bayne, Paul, 182 n., 184, 269
Beard, Thomas, 156, 193 n.
Bernard, Richard, 298-300, 301 n., 307 n., 310
Beza Theodore, 37 n., 63, 69, 75, 84, 90, 99, 101, 103, 211 n., 212, 259; concepción de la historia, 91-92; teoría de la función pública, 98-99; teoría de la guerra, 104-107; teoría de la resistencia, 95
Bodin, Jean, 15, 16, 18, 91 n., 187, 188, 193, 194; sobre la familia y el Estado, 199-206
bolchevismo, 33, 327, 331-332. *Véase también* Lenin
Bolton, Edmund, 265-268
Bolton, Robert, 151, 174, 207, 208 n.
Bourne, Immanuel, 269

Bownde, Nicholas, 243 n.
Brathwait, Richard, 268-270
Breton, Nicholas, 259
Bridge, William, 165 n., 281, 213
Brightman, Thomas, 309 n.
Brinton, Crane, 17 n., 147, 333 n.
Browne, Robert, 148
Bucer, Martin, 74
Buchanan, George, 259
Buckingham, primer duque de (George Villiers), 137, 256-257, 269 n.
Buggs, Samuel, 298 n., 305 n.
Bullinger, Heinrich, 180
Bunyan, John, 212, 295, 322, 323 n.
Burckhardt, Jacob, 23, 255, 256, 257, 271
Burges, Cornelius, 151
Burghley, primer lord (William Cecil), 257
burocracia, 317, 324. *Véase también* magistratura
Burton, Henry, 157, 284 n.
Byfield, Nicholas, 210 n.
Byfield, Richard, 252

caída, de Adán, 57, 61-62, 71, 100, 220, 307; en el pensamiento de Calvino, 42-46, 49, 52, 55
Calamy, Edmond, 151, 165 n., 183 n., 253 n.
calvinismo: como ideología, 42-43; comparado con otras ideologías, 329-331; y el capitalismo, 320-323; y el Estado, 45-75; y el gobierno de la Iglesia, 66-69; y el liberalismo, 317-320; y la ley natural, 45-47, 51; y la modernización, 32, 328-329; y la naturaleza, 50; y la resistencia, 72-80
Calvino, Juan, 10, 18, 24, 33, 90; sobre los ángeles, 177-178; y el calvinismo, 37-40; y los exiliados marianos, 81-82, 109-110, 124 n., 308; y los hugonotes, 65, 81-82, 83-84, 92-93, 94, 99, 101, 104; y los puritanos, 166, 180-181, 213, 219, 308, 315. *Véase también* calvinismo
Canne, John, 315 n.
capitalismo, 320-323
cargo, *véanse* conciencia, y cargo político; magistratura; vocación
Carlos I, rey de Inglaterra, 24, 263 n., 300
Cartwright, Thomas, 134 n., 136 n., 137 n., 141 n., 147-149, 158-160, 164 n., 168 n., 197, 241, 333; sobre la disciplina congregacional, 152, 235-240
Caryl, Joseph, 183 n.
Case, Thomas, 25, 151, 313 n.
Castiglione, Baldesar, 108, 255, 189
casuítica, política, 29, 89-90, 123-124, 300-301. *Véase también* razón de Estado
católicos isabelinos, 145-147
Cawdry, David, 196 n.
Chaderton, Laurence, 150, 155
Chettle, Henry, 218
Cheynell, Francis, 191-192, 311
Clarendon, primer señor de (Edward Hyde), 18
Cleaver, Robert, 138 n., 227, 230, 232; sobre la familia, 202-210
clero puritano: como innovadores políticos, 140, 142-145; como intelectuales "de avanzada", 136-142; literatura del, 158-161; orígenes sociales del, 152-154; y la alta burguesía, 141-142, 152, 250-253
Cobbett, Thomas, 207 n.
Coleman, Thomas, 165, 312
comerciantes, 109, 129, 274, 281, 305, 322; estatus de los, 266-268
Comisión de paz, 264-267
conciencia, 16, 35, 167, 228; y el honor, 271-272; y la vocación, 228; y los cargos públicos, 78-79, 99-102, 250, 275-276, 281-284; y obediencia, 51-53, 169; y resistencia, 72-75
constitucionalismo hugonote, 89
contrato y pacto: en el pensamiento puritano, 181-185, 228-231, 237; en la práctica puritana, 176; en la teoría de Calvino, 70-72; en la teoría de los hugonotes, 97, 99, 100
Conway, Viscount Edward,
Corbett, Edward, 270
Coser, Lewis, 136 n.
costumbre: concepción de Knox de la, 116-117; concepción puritana de la, 201-202; concepción tradicional de la, 189-190
Cotton, John, 311 n.

Cotton, Robert, 262
Cromwell, Oliver, 18, 25, 27, 34, 35, 154-156, 158, 272-274, 276, 326, 328 n., 329, 332, 333; como soldado, 257-293, 302-303; su concepción de la nobleza, 281, 283-284; su conversión, 156, 158
Crosse, Henry, 223, 224, 225, 227
Cruzadas, 22, 106, 286-287. *Véase también* guerra
cuerpo político, 20, 21, 93, 97, 125, 164, 204; rechazo puritano de la metáfora, 195-196, 197; uso de la metáfora, 185-192
Culverwell, Nicholas, 151
Curso, John, 268 n.

Dalton, James, 276
Daneau, Lambert, 175-176
Davenport, John, 151, 153, 303, 304, 305 n.
Davies, Edward, 37 n., 293
Davies, Godfrey, 299, 341
Dekker, Thomas, 138 n., 204, 221 n.
Denison, Stephen, 251 n.
Dering, Edward, 114
D'Ewes, sir Simonds, 161, 164, 299
desorden social, 42-43, 200, 215-220, 234, 236; puritanismo como respuesta al, 203, 319-320, 325-326, 329-330, 332
Dickinson, William, 172 n.
Dingley, Robert, 179 n.
Dionisio, *véase* Seudo-Dionisio,
disciplina: congregacional, 235-240; familiar, 204-206; militar, 27, 101-103, 294-295; social, 218-219, 226-228, 241-246, 249-250; y el radicalismo, 334-337. *Véase también* gobierno de la iglesia
disciplinarismo, 152, 235-240
divorcio, 200, 210-211, 241. *Véanse también* familia; matrimonio
Dod, John, 138 n., 150, 227, 230, 232; sobre la familia, 201-211
Downing, Calybute, 151, 190, 191
Dray, William, 325 n.
Du Bartas, William, 259
Du Vergier, Charles, 83, 84

Eliot, John (de Massachusetts), 206 n., 249-250, 255, 324
Eliot, sir John, 192 n.
Elyot, Thomas, 170, 173 n., 255 n.
Enrique VIII, rey de Inglaterra, 112
Epicteto, 18-19
Escocia: ejército de, 302-303; Iglesia de, *véase* presbiterianismo escocés
Esenin, Sergei, 336 n.
Essex, segundo señor de (Robert Deverux), 131, 137, 256-257, 262 n., 310
Estado: como una gran familia, 198-203; concepción puritana del, 241-246; representación simbólica del, 185-197; surgimiento del Estado moderno, 16-17, 30-32; teoría de Calvino del, 45-71
estoicismo, 76, 293, 304
Everard, John, 296 n., 299 n., 305 n.
Everard, Robert, 184 n.
excomunión, 67-68
exiliados marianos, 81-83; composición social de los, 108-110; influencia tardía de los, 126, 132-136; pensamiento político de los, 115-126
exilio, 28-29, 108-110, 127-128, 132-145

Faircloth, Samuel, 191 n., 313
familia, 27-28; concepción puritana de, 201-207, 212, 224; concepción tradicional de, 198-201; en el calvinismo, 47-48, 62-70. *Véanse también* niños; divorcio; matrimonio; mujeres
Fawkner, Anthony, 174 n.
Fenner, Dudley, 135, 147, 149, 158, 160, 161, 164 n.
Fenton, Geoffrey, 199
Ferne, Henry, 189 n.
Ferne, John, 170 n., 266-267, 268 n.
feudalismo, 18-20; y los hugonotes, 84-87
Feudatarios de Apropiación, 153, 279
Field, John, 144 n., 145, 147, 149, 154, 236; como líder del Movimiento de Conferencias, 142-143
filantropía, 228, 233-234
Filmer, sir Robert, 198 n., 200, 201 n., 212, 264
Forset, Edward, 171, 188-190, 200
Foster, Thomas, 189

Fromm, Erich, 330
Fuller, Thomas, 111, 144 n., 255 n.

Garrett, C. M., 108 n., 109 n., 110
Gataker, Thomas, 151, 208 n.
Gentleman, Tobias, 226 n.
Gilby, Anthony, 111, 112, 113, 128, 133 n., 137, 158
Ginebra: Calvino y, 42, 54, 61, 63-64, 67, 72; como comunidad pactada, 69-70, 184; los exiliados marianos en, 111-112, 132; los posteriores exiliados puritanos en, 184
gobierno de la Iglesia, 67, 132, 136, 235, 240
Goodman, Christopher, 111, 113, 128; ideas políticas de, 115-127
Goodwin, John, 196, 283, 315
Goodwin, Thomas, 151, 165, 192, 312
Goodwin, William, 199 n.
Gouge, William, 150, 153, 243 n., 303 n.; y la familia, 205, 206; y la guerra, 297-313; y los ángeles, 177, 180
Gran cadena del ser, 164-165; concepción tradicional de la, 165-175; crítica puritana de la, 175-180, 182, 184. *Véase también* jerarquía
Gray, Francis, 171-172
Greene, Robert, 221
Greenham, Richard, 145
guerra: cambios en las técnicas de, 285-294; como deporte aristocrático, 289-290, 305-306; en Calvino, 79-80; en el pensamiento de los exiliados marianos, 119-120, 125-127; en el pensamiento hugonote, 103-107; en el pensamiento puritano, 179-180, 294-316, 319; teoría de la guerra justa, 285-286, 297-307, 312; y la política radical, 294, 307-313, 316
Gustavo Adolfo, rey de Suecia, 273, 292-294

Hall, Joseph, 172
Haller, William, 29 n., 155 n., 156 n., 158, 159 n., 163, 341
Hampden, John, 35, 272
Harley, lady Brilliana, 207, 264 n.
Harley, sir Robert, 273 n., 279-280
Harrington, sir John, 257 n.
Harris, Robert, 191 n., 250, 251
Harrison, Robert, 143
Harrison, Thomas (coronel), 282
Harrison, William, 131, 266 n.
heráldica, 265-267, 283
Heywood, Oliver, 239 n.
Heywood, Thomas, 177
Hieron, Samuel, 228-229, 233 n.
Hildersham, Arthur, 150
Hobbes, Thomas, 29, 129, 174, 200, 213, 218, 220, 223, 330; y Calvino, 41, 48-49, 53, 56-57, 63
Hoby, lady Margaret, 108 n., 137 n., 161 n.
Hoby, sir Thomas, 108
Holanda, como modelo puritano, 226-227
Holland, Abraham, 273 n.
hombres sin amo, 24, 29, 31, 131, 215, 330
honor y conciencia, 271-272, 283
Hooker, Richard, 26, 37-38, 43, 51, 117, 122, 165, 186-190, 192, 199; sobre la armonía universal, 169-195; sobre la jerarquía, 173; sobre los ángeles, 175-175, 180. *Véase también* aristotélicos cristianos
Hooper, John (obispo), 220
Horacio, 192 n.
Hotman, Francis, 63, 88, 97-98; su concepción de la historia, 90-93; su teoría de la resistencia, 94-95
Hughes, George, 280
hugonotes, 16, 26, 32-33, 64-65, 74-75, 81-82, 111, 127, 137, 291-292, 325; comparados con los exiliados marianos, 113, 116, 120, 124; comparados con los puritanos, 129-130, 183, 228, 252, 282, 310; composición social de los, 83-85; teoría política de los, 88-107 y el feudalismo francés, 85-87
Huizinga, Johan, 87 n., 103
Humphrey, Lawrence, 263
Huntingdon, señor de (Henry Hastings), 137, 150
Hurste, Thomas, 171, 172, 199
Hussey, William, 308 n.
Hutchinson, John (coronel), 258, 264, 281-282

ideología, 15, 16, 33-34, 81. *Véase también* calvinismo

igualdad, 121, 166-167, 230-231, 246-247, 278, 280
Imbart de la Tour, Pierre, 86
independencia, 152-154
Inns of Court, 154, 241, 260-261, 264
intelectuales, 28-29, 136, 141; alienados, 18; entre los exiliados marianos, 109, 112, 124; los clérigos puritanos como, 136-142; y la modernización, 34
Isabel I, reina de Inglaterra, 114, 117, 131-134, 167, 168, 243-244, 256-257

jacobinismo, 33, 322, 323, 324, 327, 331, 332, 334, 341, 344
Jacobo I, rey de Inglaterra, 151, 163, 164, 177 n., 185, 201 n., 217, 224-225, 244, 257, 262-263, 269 n., 299, 327, 342
jerarquía: ataque puritano a la, 121, 123, 135, 180-181, 185, 228, 278; como característica de la sociedad tradicional, 21-22, 328-329; de los ángeles, 177-180; y la gran cadena, 166-175
jesuitas, 29, 146, 176, 309
Jewel, John (obispo), 111, 131, 268
John of Salisbury, 20 n., 187 n., 188, 189 n.
Jonson, Ben, 17, 31, 204, 216, 221, 273-274, 278, 282
juicio del rey, 24, 122, 125, 196
Juramento y Pacto Solemne, 183, 279

Knappen, M. M., 108 n., 110 n., 132 n., 134 n., 144 n., 145 n., 149 n., 235 n., 243 n., 341
Knightley, sir Richard, 138
Knolles, Richard, 188, 200
Knox, John, 82, 127, 128, 133, 142, 147 n., 301, 326, 332; ideas políticas de, 115-124; sobre el rol de los profetas, 111-114

La Feste-Fresnel, Siegneur de, 86
Languet, Hubert, 84, 86, 89 n., 91 n., 95 n., 103
La Noue, François de, 84, 87, 101, 130, 289
Latimer, Hugh (obispo), 220
Lawrence, Henry, 170, 178-180, 208, 263, 267
Lawrence, John, 251 n.
Leech, J., 295 n., 296 n.
Leicester, señor de (Robert Dudley), 131, 138, 257
Leighton, Alexander, 191, 263, 279, 298, 301-302, 306-307
Lenin, 161 n., 328 n., 332
Le Roy, Louis, 193
ley natural, 46-47, 51, 55-56, 103, 174 n., 199
Leyes de Pobreza, 243
liberalismo, 317-320, 320-323
Liga católica, 107, 130, 291
Lilburne, John, 158
Lipsius, Justus, 304
llamado, *véase* vocación
lobby, 143
Locke, John, 48, 319-320, 329, 333
Londres: como ciudad renacentista, 138-139, 219, 257; población de, 217; respuesta puritana a, 223-224, 260
Love, Christopher, 179 n.
Lutero, Martín, 15-16, 330; contraste con Calvino, 38-45, 48, 66, 74

Mably, Gabriel Bonnot de, 322
magistratura: en el calvinismo, 78; entre los hugonotes, 99-101; entre los puritanos, 244-246, 250-255, 262-264, 275-284, 324. *Véase también* conciencia, y los cargos públicos
magnicidio, 127, 146-147, 256. *Véase también* tiranicidio
Malynes, Gerard, 266
Mannheim, Karl, 141 n.
Manningham, John, 161 n.
Maquiavelo, Nicolás, 15-16, 23, 255, 301, 330; sobre la guerra, 290-292, 307
María, reina de Inglaterra, 108, 115
Markham, Gervase, 219 n., 263
Marlowe, Chrisptopher, 173 n.
Marprelate, Martin, 130 n., 133 n., 135, 147, 159
Marshall, Stephen, 13, 150, 151, 165 n., 193, 195, 235 n., 251, 272, 279, 314-315, 342; sobre la guerra, 295 n., 312
Marston, John, 221
Marx, Karl, 42 n., 141 n., 246, 344
matrimonio, 200, 202-203, 208, 210, 212, 225 n., 241. *Véanse también* divorcio; familia
Maurice, de Holanda, 262 n., 270 n.

Maynwaring, Roger, 172, 190, 199 n.
Mead, Joseph, 108 n., 151, 308-310, 314
mendigos, 212, 217, 225, 227, 229, 231-234, 236, 242-244, 246
Merlat, Élie, 57 n.
Miller, Perry, 157 n., 165 n., 166 n., 182 n., 283 n., 231 n., 343
Milton, John, 25-27, 128, 145, 156, 161, 169, 173, 176-177, 179-180, 235-236, 259, 275, 295, 343; sobre Cromwell, 332; sobre el matrimonio y el divorcio, 200, 202, 208, 210-212
modernización, 32-34, 139-140, 215, 253, 317-329, 332, 348
Morely, Jean-Baptiste, 84
Morelly, 322
Mornay, Madame de, 65
Mornay, Philip de, Sieur de Plessis Marly, 65, 82, 84, 88-89, 91, 92, 127, 130, 258, 325; ideas políticas de, 95-100, 105, 106; sobre la guerra, 104; su concepción de la historia, 91 n.; y *Vindiciae contra Tyrannos*, 95 n.
Moro, Tomás, 219
Movimiento de Conferencias, 143-144, 147, 149-150, 153
mujeres: como madres, 206; igualdad espiritual de las, 207

Nave del Estado, uso puritano de la metáfora, 192-197
Neale, J. E., 25 n., 85 n., 130 n., 143 n., 144, 145 n., 244, 255 n., 275, 276 n., 277 n.
Nef, J. U., 289, 293 n.
Neumann, Franz, 72
Newcomen, Matthew, 151
Nietzsche, Friedrich, 319 n.
niños: represión de los 203-206; casamiento de, 208
Nixon, Anthony, 194 n.
nobleza, 253-255, 267-272
nobleza francesa, y los hugonotes, 83-89
nobleza inglesa, y los puritanos, 130-131, 141
Nuevo Ejército Modelo, 27, 101, 283-284, 292-293, 308

obediencia, por motivos de conciencia, 52-53, 56
ocio, ataque puritano contra el, 226, 232
Owen, John, 53 n., 151, 165 n., 185 n., 197, 235, 308, 342; sobre la revolución, 314-316

Palmer, Herbert, 189 n., 195, 202, 212, 310, 311 n.
Palmer, Thomas, 151, 229 n., 303 n.
Parsons, Robert, 146
Peacham, Henry, 270, 271
Pemberton, William, 194, 250-251
Pennington, Isaac, 277
Penry, John, 134, 136 n., 137, 147, 236, 242 n., 280,
peregrinaje, 29, 158-159, 212-213
Perkins, William, 156 n., 159, 161, 205, 282, 301; sobre el divorcio, 211; sobre la vocación, 181, 228-231, 235; sobre los ángeles, 177-178; sobre los pobres, 231-235, 242, 243 n.
Peter, Hugh, 151, 226 n., 284
Platón, 192 n.
pobreza, 217, 232-234, 236
política parlamentaria, impacto puritano sobre la, 144, 274-280
Ponet, John (obispo), 117
Powell, Thomas, 267 n.
predicación, actitud puritana hacia la, 134-135, 158-161
presbiterianos, escoceses, 142-143, 152
Preston, John, 150-151, 155, 178-179, 181, 182 n., 231, 161, 177, 198 n.
Pricke, Robert, 201
profeta, 77-78, 113-115, 116-125
profetizar, 143
progreso, idea de, 26, 194
Prynne, Wlliam, 196, 313 n.
Puffendorf, Samuel, 200
purga, 190-192, 196, 180-183, 313
Pym, John, 35, 202 n., 272, 278-280

radicalismo: caracterizado, 27-30; doctrinas fundamentales del, 308; métodos del, 276, 279-280; modelo de, 334-337; precondiciones del, 144-145, 274, 276-281; y la guerra, 294-313, 316
Ramus, Peter, 101, 154
Rawlinson, John, 172, 188, 199 n., 201 n.

razón de Estado, 15-16, 191, 255, 300-301. *Véase también* casuística, política
Reeve, Thomas, 245
reforma, idea de, 25-27, 76-79, 245-246
Reforma hildebrandina, 21
Renacimiento: guerra, 288-290, 292-293; política, 22-24, 255-257
represión: el Estado como instrumento de, 45-49, 241-246; la familia como instrumento de, 204-207; la Iglesia como instrumento de, 66-69, 235-240; necesidad de la, 42-43, 204-205, 215-220, 319. *Véase también* autocontrol
resistencia: contraste con revolución, 124-126, 285-286; en el pensamiento de Calvino, 72-80; en el pensamiento de los hugonotes, 94-96
revolución, 15-18, 24-27, 30; contraste con resistencia, 124-126, 285-287; en el pensamiento de los exiliados marianos, 122-124; guerra y, 307-313; la purga como acto revolucionario, 280; santidad y, 154, 332. *Véanse también* purga; radicalismo; guerra
Roberts, Lewis, 266
Roberts, Michael, 288 n., 289, 290 n., 292 n., 293 n., 294, 304 n.
Robespierre, Maximilien de, 331
Rogers, Richard, 148-149, 238
Rous, John, 263
Rousseau, Jean-Jacques, 62, 219-220
Rutherford, Samuel, 195 n., 211, 212 n., 278, 310

Salkeld, John, 177 n.
San Bernardo, 38, 58 n., 287, 296
santo: como *alter ego* del caballero, 284; como hombre nuevo, 16, 32-33, 45, 68-69, 124-125, 253, 323, 326, 329-330; como magistrado, 250-253, 275-277, 281, 324; como soldado, 294-297, 303, 312-313, 315-316; santidad y revolución, 323-332
Sarpi, Paoli, 306
Satán, 115, 118, 169; guerra de los santos contra, 79-80, 119-120, 179, 295-296, 299-300, 312
Savonarola, Girolamo, 23, 181, 311 n.
Scott, Thomas, 204, 222, 223, 226, 299
Scott, William, 204 n., 228-229
Seaman, Lazarus, 281
separatistas, 148, 166, 237
Seudo-Dionisio, 168 n., 177
Shakespeare, William, 121 n., 139 n., 143 n., 168 n., 217 n., 166 n., 270
Shepard, Thomas, 157
Sibbes, Richard, 150, 165 n., 245 n.; sobre la guerra y el ejército, 297-302; sobre los ángeles, 296-297; sobre los pobres, 232-235
Sibthorpe, Robert, 186
Sidney, sir Philip, 82, 103, 131, 258
sirvientes, 66, 203-205, 210, 215, 224-227, 232
Slingsby, sir Henry, 258, 262
Smalley, Beryl, 311 n.
Smith, Henry, 150, 210
Smith, sir Thomas, 266 n.
Snape, Edmund, 147
Snelling, Robert, 151
soberanía: de Dios, 50, 54, 61, 68, 167, 220; en el Estado, 74-75, 98; en la familia, 200, 204-207
Sociedad de Anticuarios, 264
sociedad tradicional: caracterizada, 22, 328; ideas políticas de la, 121, 215; Inglaterra como ejemplo de, 133, 136; la expresión simbólica de la, 164; la familia en la, 198, 203-204; transformación de la, 215-219, 328-330
Stockwood, John, 202
Stone, Lawrence, 208 n.
Stoughton, William, 164 n., 241-242, 244
Strafford, señor de (Thomas Wentworth), 201 n.
Stubbes, Philip, 138 n., 139 n., 222, 242
Suárez, Francisco, 126 n., 187; sobre la familia, 198; sobre la guerra justa, 286, 297-298, 300, 347. *Véase también* aristotélicos cristianos.
Suecia, ejército de, 292, 303
Sutton, Thomas, 251 n., 296 n., 300 n., 303 n.

Tawney, R. H., 202 n., 217 n., 242 n., 253 n., 267 n., 344

Taylor, Thomas, 138, 148, 149 n., 151, 160, 165, 182 n., 216, 269, 270 n.; sobre la guerra, 295-296
teatro, actitudes puritanas hacia el, 139, 223-224
Temple, Thomas, 165 n., 282
Throckmorton, Job, 130 n., 277
tiranicidio, 77-79, 95, 123. *Véase también* magnicidio
trabajo, 226-231, 235, 243, 320-321; y política, 16, 27, 35, 314, 335
Travers, Walter, 134, 135 n., 136 n., 147, 149, 152, 237-238
Twisse, Thomas, 182 n., 310
Tyndale, William, 117 n., 118 n.

Udall, John, 147, 158
universidades, 25, 151, 154-156, 197 n., 254, 261-262, 264, 273 n., 274, 308
Usher, Roland G., 132 n., 144 n., 148 n., 150
usura: concepción de Calvino de la, 58-59; concepción puritana de la, 242

Valentine, Henry, 172
vida rural: concepción tradicional de la, 222-224, 258-259; nuevas formas de, 262-265
vocación, 58, 74, 180-181, 228-246, 276, 303. *Véase también* magistratura
voluntarismo calvinista, 50, 167, 182-184

Waldegrave, Robert, 148
Walsingham, sir Francis, 236, 257, 260
Ward, John, 175 n., 189 n., 252
Ward, Samuel, 182 n.
Weber, Max, 22 n., 23, 27-28, 31-33, 227 n., 317 n., 321-324, 325 n., 333, 344
Wentworth, Peter, 276
Whately, William, 151, 205 n., 209 n., 227
Whetstone, George, 138 n.
Whitgift, John (arzobispo), 148, 159, 161, 168, 197, 202, 229, 236-241, 326
Whitlocke, R., 251 n.
Whittingham, William, 116, 128, 133 n.
Wilcox, Thomas, 147, 149, 160-161, 236
Wilde, Oscar, 239
Wilkinson, Henry, 165 n., 192 n., 278 n., 312
Willan, Robert, 306
Wilson, Thomas, 262, 267
Winstanley, Girard, 284 n.
Winthrop, John, 157, 244-245, 326
Withers, George, 209
Wood, Thomas, 132 n., 137, 138 n., 177, 184 n., 201 n.
Woodcock, Francis, 312 n.

Zwingli, Ulrich, 55, 56 n.

Este libro se terminó de imprimir
en febrero de 2008 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.

